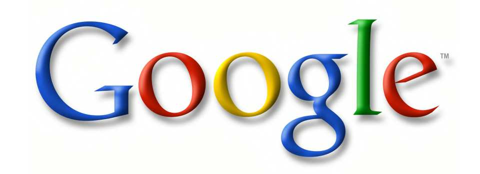


DER FREIE WILLE.

KRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

Jan Hendrik

J. H. SCHOLTEN,

DOCTOR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE IN LEIDEN.

DEUTSCHE AUSGABE.

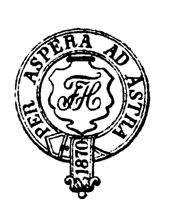
NACH EINER VOM VERFASSER REVIDIRTEN UND VERBESSERTEN REDACTION

AUS DEM HOLLÄNDISCHEN ÜBERSETZT

VON

CARL MANCHOT,

DR. PHIL., PREDIGER IN BREMEN.





BERLIN
VERLAG VON F. HENSCHEL
1874.

Vorwort des Uebersetzers.

Dem deutschen Publikum, das sich für die wissenschaftliche Begründung einer religiösen Weltanschauung interessirt, hoffe ich mit der Uebersetzung der vorliegenden Schrift eine nicht unwillkommene Gabe zu bieten. Denn in den nachfolgenden Untersuchungen handelt es sich nicht um eine eng begrenzte Einzelfrage, sondern um die wissenschaftliche Darlegung einer monistischen, religiösen Weltanschauung, welche in Holland eine starke Bewegung der Geister hervorgerufen hat. Durch klare Darstellung und einfache Sprache, die von allen verstanden wird, welche überhaupt solchen Untersuchungen folgen, laden sie, wie mir scheint, einen weiteren Kreis als die blossen Fachleute zur Theilnahme ein, und sie verdienen das sorgfältigste Studium wegen der Fülle des verarbeiteten Stoffes und der Strenge der empirischen Methode, die nur von Thatsachen ausgeht und es ausdrücklich ablehnt, die Ergebnisse aus einem zuvor festgestellten Gottesbegriff oder aus den Aussprüchen eines sogenannten frommen Gefühls herzuleiten. Erst nach der unbefangenen Beobachtung der besonderen Thatsachen, ist die spekulative Frage aufgeworfen, ob diese uns hinweist auf Gesetzlosigkeit, Unordnung, Mangel an Zusammenhang und Einheit und daher die Frage nach dem Dasein Gottes und der sittlichen Weltordnung verneint, oder ob uns die Erfahrung im Gegentheil nöthigt, Gesetz und Ordnung, Zusammenhang, Einheit, eine physische und sittliche Weltordnung und Gott, der sie hervorgebracht und handhabt, anzuerkennen. Der Verfasser erklärt ausdrücklich: „Auch in der Theologie oder der Lehre von Gott kenne ich keine andere Methode als diejenige, welche mit der Erfahrung

anfängt“ und „Ich kenne keinen anderen Weg, um zur Wahrheit zu kommen, als die Wissenschaft, welche in der menschlichen Vernunft ihr Organ hat“. Um so grösseren Anspruch auf Beachtung hat die theistische Weltanschauung, die auf diesem Wege gewonnen wurde.

Bedeutsamer noch als einzelne Ergebnisse scheint mir das Prinzip, von welchem diese Untersuchungen ausgehen, und das muthige männliche Vertrauen auf die wissenschaftliche Begründung einer religiösen Weltanschauung, das sie so erquickend durchzieht. Möge ihre deutsche Uebersetzung dazu beitragen jenem Prinzip Anerkennung zu erwerben und dieses Vertrauen unter uns zu kräftigen. Materialismus und Pessimismus wandeln nun lange genug im Lichte der Oeffentlichkeit, um bei dem ruhigen Beobachter den ersten Schrecken vor ihrem wissenschaftlichen Aussehen in Staunen über die Löcher des zur Schau getragenen Philosophenmantels zu verwandeln. Jener Schrecken hat Misstrauen in die Wissenschaft hervorgerufen, aber der Religion ist er nicht zu Gute gekommen. Ein herschsüchtiges confessionalistisches Kirchenthum hat ihn ausgebeutet, um die wissenschaftliche Forschung aus theologischen Fakultäten, wissenschaftlich geschulte Theologen aus dem praktischen Amte fern zu halten. Unter diesem Verfahren hat das Vertrauen in die Religion schwer gelitten, und es wird hohe Zeit, dass ein unbefangener Sinn ernstlich prüfe, ob denn die ernste Wissenschaft in der That die Religion gefährde. Oder merken etwa die Beschützer dieses Wahnes noch nicht, dass damit dem gefährlichen Verdacht Vorschub geleistet wird, dass es sich in der Religion um Wahnvorstellungen handele, welche das Licht der Wissenschaft nicht ertragen können? Sehen sie nicht ein, dass ihr unvernünftiger Schutz einer zeitlichen Form der religiösen Erkenntniss, den Glauben an die Wirklichkeit der Dinge erschüttert, welche diese Erkenntniss zu erfassen strebt? Alle wirklichen Dinge werden durch die Wissenschaft näher erkannt; jedes thatsächliche Gesetz tritt aus ihren Forschungen mit stets zunehmender Klarheit hervor; und nun sollte Gott, aus dem, in dem und zu dem alle Dinge sind, dieses Licht nicht ertragen können und seine heilige Ordnung vor gewissenhafter Forschung verschwinden? Nimmermehr!

Das Verhältniss der Uebersetzung zu dem Originale ist auf dem

Titel schon angedeutet. Die Leser erhalten die Uebersetzung einer holländisch noch nicht gedruckten, von dem Herrn Verfasser revidirten und verbesserten Redaktion des Buches. Als ich ihn nämlich um seine Zustimmung zur Veröffentlichung einer aus Freude an seinen Forschungen während des Studiums derselben angefertigten Uebersetzung bat, hatte Herr SCHOLTEN die Güte mir sein zu diesem Behufe genau durchgesehenes Handexemplar mit der Erlaubniss zu senden, die Uebersetzung danach zu corrigiren. In diesem Exemplar fanden sich bedeutende Kürzungen, viele Verbesserungen im Einzelnen und sehr erhebliche Zusätze, wie sie 1871 dem Verfasser zur genaueren Darstellung seiner übrigens unveränderten Ueberzeugung nothwendig schienen. Unter strengem Anschluss an diese neue Redaktion wurde darauf die Uebersetzung nochmals durchgearbeitet, auch hat Herr SCHOLTEN die Correkturbogen einer Revision unterzogen, so dass ich wol hoffen darf, seine Anschauungen treu wiederzugeben.

Bremen, September 1873.

CARL MANCHOT.

Vorwort.

In Betreff des freien Willens habe ich früher, als ich, wie so viele, über diesen Gegenstand noch nicht ausdrücklich nachgedacht hatte, mich an die gewöhnlich darüber umlaufenden Begriffe gehalten, und bei dem Widerspruch zwischen der gewöhnlichen Vorstellung vom freien Willen und der Vorsehung Gottes mich begnügt, beide Begriffe unvermittelt neben einander zu stellen. Später, im Jahre 1844, an die Hochschule zu Leiden berufen, um u. a. dort die sogenannte *theologia naturalis* zu lehren, erhielt ich damit von selbst Veranlassung, neben vielen anderen Fragen auch die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen als einem selbstthätigen und sittlichen Wesen ausdrücklich zu untersuchen, und dem erwähnten Widerspruch mehr besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Schon damals glaubte ich zu bemerken, dass eine mit sorgfältiger Kritik der herschenden Vorstellungen verbundene, nähere Untersuchung nothwendig sei und, dass man bis jetzt dadurch, dass bei der Untersuchung der sittlichen Begriffe einfach von den Axiomen des gemeinen Lebens ausgegangen wurde, sich namentlich in der Moral zu bequem von der Lösung der wichtigsten Fragen befreit hatte. Zugleich fing ich an einzusehen, dass wenn auch manche Schwierigkeit noch nicht gelöst, doch keineswegs das geringste Recht vorhanden sei, in einer Sache wie die Freiheit des Willens, die zum Gebiet der Anthropologie gehört, das *ja* und *nein* zugleich zu behaupten. Nachdem ich so während vier Jahren über diesen Gegenstand nachgedacht, ihn für und wider erwogen hatte, schrieb ich 1848 und 1849 meine *Leer der Hervormde kerk in hare grondbeginselen* und wurde dadurch

veranlasst bei der Kritik der reformirten Lehre, namentlich des Streites zwischen den Reformirten und Remonstranten auf die Streitfrage aufs Neue einzugehen. Ich kam zu dem Ergebniss, dass man bis dahin der reformirten Lehre in Betreff der Prädestination und des freien Willens grosses Unrecht gethan und durch eine oberflächliche Betrachtung sich den Zugang zum wahren Sinn des reformirten Dogmas, sowol zum Schaden einer unpartheiischen Kritik der Geschichte als einer rein christlichen Gotteserkenntniss, versperrt hatte.

Was ich geschrieben hatte und seit dieser Zeit zweimal in verbesserter Form erscheinen liess, wurde vielfach überdacht und auch öffentlich besprochen. Römisch-katholische und Altreformirte, Remonstranten und Taufgesinnte, die Gröninger Schule und die alten Supranaturalisten erhoben ihre Stimme gegen eine Weltanschauung, in welcher weder die Einen noch die Anderen ihre eigenen Vorstellungen wiederfanden. Ich habe mich darüber nicht verwundert, wenn ich mich auch darüber zu beklagen hatte, dass von einigen Seiten der Streit nicht mit rein wissenschaftlichen Waffen geführt wurde und kirchliche Verketzerungssucht und das Festhalten an eigenen Vorstellungen sich in die Bestreitung meiner Ansichten mischte. Abgesehen davon, konnte ich, der ich im 19. Jahrhundert lebe und weder dordrechtisch-reformirt, noch remonstrantisch, noch lutherisch, noch taufgesinnt bin und, da ich meine Bildung von der neueren Zeit empfing, gelernt habe, sowol die Mängel dieser Systeme wie der mechanischen Weltanschauung, von der sie alle ohne Unterschied ausgegangen sind, einzusehen, nicht erwarten, dass die strengen Vertreter einer bestimmten kirchlichen Richtung mir Beifall schenken würden. Indessen erhielt ich durch allen, sowol freundlichen als unfreundlichen Widerspruch, doch die Genugthuung, dass meine Arbeit für Viele die Veranlassung zum Nachdenken und zur Untersuchung geworden ist. Einen merkwürdigen Beweis dafür lieferte mir die Schrift von Professor Hoekstra über „*Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde*“ und ich freue mich durch diese gelehrte Arbeit und die meiner Ansicht vom freien Willen gewidmete Kritik Gelegenheit erhalten zu haben, den fraglichen Gegenstand aufs Neue zu untersuchen und meine bis jetzt erlangten Ergebnisse den erhobenen Einwänden gegen-

über zu prüfen. Bin ich nun auch der Meinung, dass HOEKSTRA die Frage nicht gelöst hat und, dass namentlich durch seinen abgeänderten Indeterminismus die von ihm selbst gegen die gewöhnliche Vorstellung vom freien Willen erhobenen Einwände nicht aus dem Wege geräumt sind, so freue ich mich doch, mit diesem ausgezeichneten Gelehrten in mancher Hinsicht, vor allem in der Methode der Untersuchung übereinstimmen zu können, und wünsche daher, dass meine Schrift nicht anders betrachtet werde, als ein neuer, durch sein merkwürdiges Buch hervorgelockter Versuch, der Wahrheit näher zu kommen.

Leiden, Nov. 1858, Dec. 1871.

J. H. SCHOLTEN.

Inhalt.

Einleitung.

IV. Abtheilung.

Der freie Wille und die Sittlichkeit.

§ 7.

Gewissensbisse. . . . . S. 141—144.

Einwand, dass der Determinismus sich consequenterweise über Gewissensbisse hinaussetzen müsse. Was sind Gewissensbisse? Unterschied zwischen Schmerz über die Sünde und Gewissensbissen. Der gebesserte Mensch wird durch die Religion der Gewissensbisse enthoben. Beseitigung des Einwandes, dass der Schmerz über die Sünde ein anderer sei, als der über unheilbare Leibes- oder Seelenqualen. Die Gewissensbisse tragen einen unsittlichen und unfrommen Charakter an sich.

§ 8.

Tadel des Bösen und Zorn über die Sünde. . S. 144—146.

Einwand, dass der Determinismus nicht zulasse das Böse in dem Sünder zu tadeln, sondern nur das Gefühl des Mitleidens billige. Das Mitleiden mit dem Sünder von der Sittlichkeit gefordert. Das Vorbild Jesu. Der Determinismus schliesst den Tadel des Bösen nicht aus, sondern fordert denselben. Zorn und Entrüstung. Der Indeterminist hasst den Sünder, der Determinist die Sünde.

§ 9.

Scham. . . . . S. 146—149.

Der aus dem Gefühl der Scham entlehnte Einwand gegen den Determinismus. Falsche und echte Scham. Die echte Scham nur auf deterministischem Standpunkt möglich.

§ 10.

Achtung. . . . . S. 149.

Setzt sie einen freien Willen voraus? Verachtung ist unsittlich.

§ 11.

Gewissen. . . . . S. 149—151.

Der aus dem *Gewissen* gegen den Determinismus entlehnte Einwand. Definition des Gewissens nach Hoekstra., Beurtheilung davon. Die wahre Bestimmung des Gewissens. Das Gewissen als solches entscheidet nicht über das Vorhandensein des freien Willens.

§ 12.

Schuld. . . . . S. 151—159.

Untersuchung der verschiedenen Bedeutungen von *Schuld*. *Schuld* ist Ursache namentlich von etwas Bösem. Schuld im Sinne von *Unterlassen* dessen wozu man sittlich *verpflichtet* ist. Schuld in der Bedeutung von *Strafschuld* (*culpa*). Untersuchung der Verbindung dieser Fragen mit der Frage vom freien Willen. Der indeterministische *Schuldbegriff* ist subjectiv und gehört zu dem gesetzlichen Standpunkt. Die kirchliche Satisfactionslehre in Verbindung mit dem indeterministischen Schuldbegriff. Inconsequenz des Rationalismus darin. Der wahre sittliche Schuldbegriff. Der indeterministische Schuldbegriff nicht nothwendig, sondern schädlich für die Sittlichkeit. Der indeterministische Schuldbegriff heischt die Anerkennung der Tugend als verdienstlichen Werkes.

§ 3.

Φανέρωσις und ἀποκάλυψις. In letzterer Bedeutung ist die Offenbarung nur auf deterministischem Standpunkte möglich. Die rationalistische Aufhebung des Begriffes der Offenbarung eine Frucht des Indeterminismus.

§ 4.

Die Propnetie. Besondere Form der Prophetie als Vorhersagung. Der Begriff der Prophetie, den man nur auf deterministischem Standpunkte festhalten kann, geht dem Indeterminismus verloren.

§ 5.

Fordert der Begriff der Erlösung die Anerkennung des freien Willens? Erlösung von der Schuld. Erlösung von der Sünde. Der Begriff der Erlösung kömmt auf indeterministischem Standpunkt weder in der ersten noch in der zweiten Bedeutung des Worts zu seinem Recht.

§ 6.

Die Vergebung der Sünden ist keine Freisprechung von Schuld und Strafe. Was bezweckt der fromme Mensch wenn er um Vergebung bittet?

§ 7.

Ihre Bedeutung. In welchem Sinne ist die Wiedergeburt etwas Neues? Unterschied zwischen Wiedergeburt und Geburt aus Gott (ἄνωθεν γεννηθῆναι). Der Begriff der christlichen Wiedergeburt fordert nicht einen freien Willen, sondern schliesst ihn aus.

§ 8.

Bedeutung dieser Lehre. Ihr Werth auf religiösem und anthropologischem Gebiet. Die Verbindung dieser Lehre mit anderen religiösen Wahrheiten. Diese Lehre hat auf indeterministischem Standpunkt keine Wahrheit.

§ 9.

Das ewige Bestehen der Sünde ist auf religiösem Gebiet undenkbar. J. H. Fichte. Eine *Apokatastasis* ist auf indeterministischem Standpunkt ungewiss und unwahrscheinlich.

VI. Abtheilung.

Der freie Wille und die Weltordnung.

VII. Abtheilung.

Der freie Wille und das Dasein Gottes.

der absoluten Ursache nicht zu. *b)* Gottes *Allmacht* in Verbindung mit einer deterministischen Weltanschauung. Der Indeterminismus beschränkt Gottes Allmacht. Indeterministische Vorstellung der göttlichen Allmacht als göttliche Willkür. VORTIUS. *c)* Gottes *Ewigkeit.* Begriff der *Zeit.* Die Kategorie der Zeit ist ebensowenig wie diejenige des Raumes oder des Begrenztseins auf das Absolute anzuwenden. Die absolute Ursache, Gott, ist undenkbar in der Form der Zeit. Indeterministische Vorstellung der Ewigkeit Gottes. Kritik. *d)* Gottes *Allgegenwart.* Sie entspringt aus dem Begriff der absoluten Ursächlichkeit. Gottes Immanenz. HEMSTERHUIS. Gottes Allgegenwart auf deistischem und indeterministischem Standpunkt. Kritik. *e)* Gottes *Einheit.* Die indeterministische Weltanschauung ist nicht zu vereinigen mit der Einheit Gottes. Dualismus oder die Lehre zweier Prinzipien. *f)* Gott ist *Geist.* MALEBRANCHE und FENELON. *g)* Gottes *Allwissenheit.* Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen. Beschränkung und Verwerfung der Allwissenheit Gottes auf indeterministischem Standpunkt. Der Streit der Allwissenheit Gottes mit der Anthropologie beruht auf der falschen Vorstellung vom freien Willen. Anthropomorphistische Vorstellung der Allwissenheit Gottes. *h)* Gottes *Weisheit.* Falsche Teleologie. Begriff des *Zweckes.* Der Indeterminismus hebt den Begriff der Weisheit Gottes auf. Die Kenntniss des Universums führt zum Begriff einer höchsten Ursache, welcher das Prädikat göttlicher Weisheit zukömmt. OERSTEDT. *i)* Gottes *Heiligkeit.* Beschränkung der göttlichen Heiligkeit auf indeterministischem Standpunkt. Zulassung und Selbstbeschränkung Gottes. BAYLE. Gottes Heiligkeit und die Sünde. Empirische Betrachtung der Entwicklung des Menschengeschlechts und der einzelnen Menschen. Der Naturzustand. Die gesetzliche Periode. Die Periode des Streites zwischen Fleisch und Geist. Sünden-Bewusstsein. Der Zustand der sittlichen Freiheit. Die Sünde kein störendes Element in der Weltordnung. Der sündige Mensch nimmt eine höhere Stelle in der Weltordnung ein als das Thier. Das Sündenbewusstsein, ein Mittel zu höherer Entwicklung. Die empirisch festgestellte Entwicklung des menschlichen Geschlechtes aus der Zeit der Sünde zu der Herschaft des Geistes widerstreitet nicht dem Begriff der göttlichen Heiligkeit. Gott ist nicht die Ursache des Bösen, aber er verursacht nicht überall und in demselben Masse das sittlich Gute. Die Weltgeschichte zeigt auf die Macht und den endlichen Sieg des sittlich Guten. *k)* Gottes *Gerechtigkeit.* Falsche Begriffe der Gerechtigkeit Der Begriff der Gerechtigkeit *sensu forensi* anthropomorphistisch *per viam eminentiae* auf Gott übertragen. Die Geschichte und die Erfahrung widerstreiten dieser Vorstellung. Gerechtigkeit im Sinn des *suum cuique dare* ist nicht auf Gott anwendbar. Der wahre Begriff der göttlichen Gerechtigkeit. Verbindung zwischen Tugend und Glück, Untugend und Elend. Die Weltordnung zeigt auf einen zukünftigen Zustand, in welchem der vollkommen sittliche auch vollkommen seelig sein wird. *l)* Die göttliche *Liebe.* Vermeintliche Antinomie in dem Begriff der göttlichen Liebe. Versuche diese Antinomie durch die Lehre der Dreieinigkeit aufzulösen. Die alexandrinische und mittelalterliche Philosophie. MELANCHTHON, KECKERMANN, SARTORIUS, MARTENSEN, THOLUCK. Einwand dagegen. HEGEL. Das Universum, die ewig adaequate Offenbarung des Lebens Gottes. Gottes Liebe nicht unthätig. Das Entstehen der vernünftigen Wesen nicht auf den Anfang des Menschengeschlechts beschränkt. Die Ewigkeit der göttlichen Liebe auch mit Bezug auf das Menschengeschlecht. Der Deismus kömmt nicht zum Begriff der göttlichen

Liebe. Die Persönlichkeit Gottes widerstreitet seiner Absolutheit nicht. Einheit Gottes und des Menschen. Verkennung der Wahrheit dieser Lehre durch den Indeterminismus. Die göttliche Liebe keine That der Willkür, sondern im Wesen Gottes begründet. Die göttliche Liebe unterstellt eine Beziehung Gottes nicht nur zu dem menschlichen Geschlecht, sondern auch zu dem Individuum und offenbart sich als solche dem sittlichen Menschen.

§ 9.

Missbrauch, welcher damit getrieben wird. Der Begriff Gottes als des absoluten Wesens steht für die Vernunft fest, auch ohne dass das Wie des Wirkens des Absoluten und der Zusammenhang und das Ziel seiner Wirkungen vollkommen durchschaut werden. Das Recht und der Werth eines vernünftigen Glaubens, wo die menschliche Vernunft in der Erkenntniss Gottes nicht ausreicht.

§ 10.

Ist der vorgetragene Gottesbegriff pantheistisch? Gottes Selbstbewusstsein und Persönlichkeit. Gott das absolute Ich. Unterschied zwischen dem hier entwickelten Gottesbegriff und demjenigen der pantheistischen Philosophie, in welcher das Absolute nicht Person *ist* sondern *wird*. Die unendliche Persönlichkeit und Immanenz Gottes heben die Individualität der Geschöpfe und die persönliche Selbstständigkeit der vernünftigen Wesen nicht auf, sondern verbürgen sie. In dem ethischen Determinismus kömmt das Ich erst zu seinem vollen Recht. Der Mensch ist Person und frei in der vollkommensten Abhängigkeit von Gott. Der von Gott losgelöste Mensch ist machtlos und nicht frei.

§ 11.

Der Dualismus das Ergebniss einer Abstraktion. Materialismus und Spiritualismus. Kosmologischer Dualismus zwischen Geist und Stoff. Dieser Dualismus widerstreitet der Erfahrung. Dualismus zwischen Leib und Seele. Occasionalismus. *Harmonia praestabilita.* Aus dem Dualismus entsprungene Irrthümer. Dieser Dualismus wird durch der Menschen persönliche Unsterblichkeit nicht gefordert. Dualistische Gegenüberstellung des Menschlichen und Göttlichen. Daraus entspringende Irrthümer. Der Indeterminismus, Deismus, Rationalismus und die Gefühlslehre bleiben dualistisch. Der wahre christliche Monismus. Dualismus auf ethischem Gebiet. Auch dieser Dualismus ist das Ergebniss einer Abstraktion und ein Widerspruch mit der Erfahrung. ORMUDZ und AHRIMAN, Gott und Teufel. Der Begriff des Teufels hebt sich selbst auf. Die empirische Weltanschauung führt nicht zum ethischen Dualismus. Der ethische Dualismus durch die Thatsache der Erscheinung *Christi* widerlegt. Die Wissenschaft erkennt keine andere Macht an als die souveräne Allmacht der vollkommenen Weisheit, Heiligkeit und Liebe Gottes. Die Erkenntniss dieses Gottes ist der wahre Theismus.

Einleitung.

§. 1.

Die Frage.

Unter *freiem Willen*, von dem diese Untersuchung handeln wird, versteht man „das Vermögen, in einem bestimmten Augenblick des Lebens etwas, das unserer Betrachtung möglich scheint, zu wollen oder nicht zu wollen." Man nennt das *freien* Willen, weil man den Menschen für frei hält, d. h. unabhängig von irgendeiner sei's äusseren oder inneren Ursache irgend etwas zu wollen oder nicht zu wollen. Es heisst *Willkür*, weil man dafür hält, der wollende Mensch wolle, ohne durch irgend eine Ursache oder Grund bestimmt zu werden, einzig nach *Wahl* oder *Belieben* des *Willens*, mit einem Worte: er wolle allein, weil er wolle. Dasselbe Vermögen heisst endlich liberum (voluntatis) arbitrium[1]), insofern man dafür hält, das arbitrium oder der Beschluss zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen, habe seinen letzten Grund in dem *Willen*. Die Ansicht derjenigen, die in diesem Sinne einen freien Willen annehmen, heisst *Indeterminismus*, weil nach ihr der Mensch durch nichts, selbst nicht durch seinen inneren Zustand in seinem Willen determinirt d. i. bestimmt wird (libertas determinationi opposita). Die Ansicht, nach welcher das Bestehen eines freien Willens in diesem Sinne verworfen wird, heisst *Determinismus*, weil man nach ihr den Menschen in seinem Willen in jedem Augenblick seines selbstbewussten Lebens für determinirt hält d. i. bestimmt durch den Zustand, in welchem er sich in diesem Augenblick befindet. Unsere Untersuchung bezweckt, das Bestehen des freien Willens einer sorgfältigen Kritik zu unterwerfen. Die Frage lautet: Freier Wille oder Determinismus? Ist der Wille in obengemeldetem Sinne frei, so ist derselbe über jeden determi-

[1]) Augustinus. Op. imperf. III, 10.

nirenden Einfluss erhaben, und der Vertreter dieser Ansicht ist Indeterminist. Wer dies nicht annimmt, erklärt sich für den Determinismus: ein drittes giebt es hier nicht. Die Art und Weise jedoch, in der Viele, selbst wissenschaftliche Männer, eine erkannte Wahrheit bei der ersten besten Folgerung verlassen und doch nicht aufhören, sie anzuerkennen, mithin zu gleicher Zeit dieselbe anerkennen und leugnen, verräth eine Halbheit und einen Mangel an Nachdenken, die von der Wissenschaft unbedingt müssen verworfen werden.

Da die Anerkennung und Verwerfung des freien Willens in der kirchlichen Dogmatik auf anderen Gründen beruht als in den Schulen der Philosophen, soll unserer Untersuchung in dieser *Einleitung* eine besondere Uebersicht dessen vorausgehen, was von beiden Seiten für und gegen den freien Willen gesagt ist.

§. 2.

Anerkennung und Bestreitung des freien Willens auf kirchlich-dogmatischem Standpunkt.

Auf kirchlich dogmatischem Gebiete ist die Anerkennung des freien Willens, als eines Vermögens, das zur menschlichen Natur gehört, allgemein. Hier wird nicht gefragt: hat der Mensch als solcher einen freien Willen, sondern: hat er diesen Willen noch? Dass der Mensch als solcher einen freien Willen habe, erkennen alle kirchlichen Parteien an. Während jedoch Pelagius behauptete, dass der Mensch auch nach dem Falle den freien Willen unversehrt behalten habe, lehrte Augustin, dass der erste Mensch durch die erste Sünde für sich und seine Nachkommen das Vermögen des freien Willens verloren habe, indess eine dritte Partei, welche die Semipelagianische heisst, der Meinung war, dass der bei dem ersten Menschen unversehrte freie Wille durch den Fall wol theilweise aber nicht ganz beseitigt worden sei.

Derselbe Streit dauerte in der Kirche fort. In der römischen Dogmatik behielt der freie Wille seinen Platz. Während des Mittelalters fanden einige vorläufige Verhandlungen über diesen Punkt statt, bis endlich mit der Reformation der alte Streit zwischen Pelagius und Augustin mit neuer Kraft hervorbrach. Während Luther den freien Willen, den er Adam zuschrieb, mit dem Falle zerstört glaubte[1]) und den Menschen einem Pferde oder Lastthiere

---

[1]) Luther's Antwort auf Eck's *Judicium de aliquot articulis Lutheri*: „Freilich

verglich, „das entweder von Gott oder von dem Satan geritten wird“[1]), lehrte Erasmus, dass der Mensch auch jetzt noch den freien Willen besitze, als „ea vis qua se possit applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem“[2]). Aehnlich, jedoch schon mehr dialektisch geführt, war der Streit Calvin's mit Pighius und Castellio[3]), der reformirten und lutherischen Theologen mit den Socinianern und im Schoosse der römischen Kirche zwischen Bajus und Molina, den Jansenisten und Jesuiten, in der lutherischen Kirche über den Synergismus, in der reformirten Kirche zwischen den Contraremonstranten und den Remonstranten. Dabei mangelte es auf keiner Seite an Inconsequenzen, wie wenn die lutherischen Bestreiter des Synergismus doch ein Ueberbleibsel des freien Willens zuliessen, um den Schuldbegriff zu retten, oder wenn die Remonstranten, obgleich der „freie Wille“ der Punkt ist, um den sich ihre ganze Polemik drehte, doch in dem dritten Artikel ihrer Remonstration lehrten: „dass der Mensch den seligmachenden Glauben nicht von sich selber habe, noch aus Kraft seines freien Willens“[4]).

Im Grunde hing die Leugnung oder Anerkennung des freien Willens bei allen Parteien mit der Lehre von der Erbsünde zusammen. Bei den Reformirten wie bei Luther und in der früheren Theologie Melanchthon's wirkte noch überdiess der absolute Gottesbegriff, von dem sie ausgingen, darauf ein. „Gottes Wissen“ schrieb Luther, „ist ewig und unveränderlich. Demselben muss alles genau entsprechen. Somit kann nichts zufällig geschehen oder vom *freien Willen* des Menschen erst abhängen. Alles geschieht nothwendig, und ganz klar ist es, *dass kein Mensch noch Engel noch sonst ein Geschöpf einen freien Willen hat*[5]). Ebenso urtheilte Melanchthon noch in der ersten Ausgabe seiner Loci 1521: „Libertatem homini ademit divina praedestinatio“. Erst später wurde in der lutherischen Kirche, nach der inzwischen veränderten Ansicht Melanchthon's,

---

hat der Mensch den freien Willen, aber nicht so wie dieser im Paradiese gewesen, sondern als einen Willen, der frei gewesen und durch die Gnade es wieder werden kann. Jetzt heisst er freier Wille, so wie eine zerstörte Stadt ihren Namen behält.“

[1]) De servo arbitrio.

[2]) Opp. Erasmi. L. B. t. XI, p. 1215—1218.

[3]) Siehe hierüber Schweizer's Centraldogmen. I. Bd.

[4]) Siehe meine *Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen*, Th. II. S. 415. 429. f.

[5]) De servo arbitrio.

Gottes Vorhersehen von seinem Vorherbestimmen und seiner Allwirksamkeit geschieden.

Dieselbe Einwirkung des absoluten Gottesbegriffs fand bei den *Reformirten* statt. Unter den schweizerischen Reformatoren war die Ansicht allgemein, dass die Anerkennung Gottes sich nicht vereinigen lasse mit der Anerkennung des freien Willens. Nach Zwingli ist Gott das einzige *Sein* (Esse). Das „*Esse creaturarum*" ist das „*Esse*" Gottes selbst, so dass nicht nur der Mensch sondern alle Geschöpfe göttlichen Geschlechtes sind, und was die Wissenschaft Naturkraft nennt, eigentlich die allwirksame Kraft Gottes ist[1]). Kraft dieses Gottesbegriffes verwarf Zwingli das Bestehen des freien Willens und tadelte die Theologen, welche, während sie an die Vorsehung glaubten, „*tamen de homine loquentes ei quiddam etsi perexiguum liberum faciunt*"! „Giebt es nämlich nichts, was durch eigene Kraft entsteht oder besteht, lebt oder wirkt, begreift oder denkt, wird alles durch die allgegenwärtige Kraft Gottes getragen: wie soll denn noch von einem freien Willen die Rede sein können („*quomodo libera esset humana consultatio*")? [2]) Aus demselben Grunde verwarf Calvin den freien Willen. „Gleichwie alle Dinge, so lenkt Gott auch der Menschen Herz und Willen nach seinem Wolgefallen, so dass sie nichts thun, denn was Gott beschlossen hat. Was zufällig scheint, geschieht mit Nothwendigkeit" [3]). Alles, auch die Sünde, selbst Adam's Fall, ist von Gott angeordnet[4]).

Aus dem einen wie dem andern erhellt, dass es bei den Männern der Kirche zweierlei Grund für die Verwerfung des freien Willens gab: 1) die Sünde, durch welche die menschliche Natur verdorben und der ursprüngliche freie Wille vernichtet ist; 2) der Begriff der vollkommenen Alleinherschaft Gottes, der sich mit der Anerkennung des freien Willens nicht verträgt. Dass diese zwei Gründe eigentlich einander ausschliessen; dass nämlich bei der Annahme der Alleinherschaft Gottes ebenso wenig von einem ursprünglich freien Willen *Adam's* die Rede sein kann, als irgend eines anderen Geschöpfes nach ihm, wurde so wenig eingesehen, dass selbst die supralapsarischen Reformirten, welche nicht nur die Herstellung des gefallenen Menschen, sondern auch den Fall Adam's in dem Rathschluss Gottes mit einbegriffen erachteten, doch die Lehre verkün-

[1]) Siehe *Leer der Hervormde Kerk.* II, S. 356. f.
[2]) A. a. O. S. 361.
[3]) Schweizer, Centrald. I, S. 190.
[4]) *Leer der Hervormde Kerk.* II, S. 367.

digten: „*cadit homo moderante providentia divina, sed suo vitio cadit*“ [1]). Die kirchlich-dogmatische Bestreitung des freien Willens beruhte auf einem doppelten Grunde: 1) der Mensch hat keinen freien Willen, weil er als *Sünder* denselben verloren hat; 2) der Mensch hat keinen freien Willen, weil er *Kreatur* ist, woraus also folgen würde, dass auch der erste Mensch im Stande der ursprünglichen Vollkommenheit keinen freien Willen gehabt hat; diese Behauptung durften jedoch selbst die Supralapsarii, wie aus ihrem „*vitio suo cadit*“ erhellt, nicht aussprechen, so dass auch bei ihnen die zwei Sätze: Adam war vorherbestimmt zu fallen; und: Adam fiel durch seine eigene Schuld, als *ja* und *nein* nebeneinander stehen.

§. 3.

Anerkennung und Bestreitung des freien Willens auf philosophischem Gebiete.

Von ganz anderer Art ist die Anerkennung und Bestreitung des freien Willens durch die Philosophie. Hier wird die Frage, ob es einen freien Willen gebe, nicht erhoben hinsichtlich der kirchlichen Lehrstücke vom Stand der *ursprünglichen Vollkommenheit*, vom *Fall* und der *Erbsünde*, sondern in Bezug auf den Menschen, wie er in seinem gegenwärtigen Zustande sowol für sich betrachtet, als in seiner Beziehung zu allem übrigen und zu dem Grunde seines Daseins, der Untersuchung der Philosophen sich darbietet.

In der ersten Zeit der griechischen Philosophie kam diese Frage nicht zur Sprache. Die Philosophie war in ihren Anfängen rein kosmologisch. Sie richtete sich auf das Universum als auf ihr Objekt und betrachtete dieses nun ausschliesslich entweder als *Stoff* (Ionische Schule) oder als *Geist* (Eleatische Schule) oder als mechanische Vereinigung beider (Anaxagoras), dann wieder entweder als *Eines*, sei es nun als das *werdende* Eine (Hercalitus), sei es idealistisch als absolute Einheit (Eleaten) oder als ein Aggregat des *Vielen* (atomistische Schule). Wurden diese kosmischen Principien auf den Menschen angewandt, so konnte die Consequenz keine andere sein, als dass der freie Wille (τὸ ἰδιά ζειν) von Heraklit ausgeschlossen, von Demokrit für ein Spiel des Zufalls erklärt wurde. Erst mit der Sophistik entstand die Frage nach dem erkennenden

[1]) Calv. Instit. III. XXIII, 8.

Subjekt, d. i. nach dem *Menschen* in seinem Verhältniss zum *Objekt*. Das Subjekt fängt an, sich von der Herschaft des Objektes frei zu machen und zwar frei gegenüber dem Naturzwang und frei gegenüber der Herschaft überlieferter Begriffe. In dieser Zeit ist die Freiheit jedoch noch reine Willkür, nämlich die Verneinung jedes Gesetzes und jeder Nothwendigkeit im Gebiete der Wahrheit und Sittlichkeit. Das Subjekt, welches früher nicht in sich gekehrt, sein gutes Recht gegenüber dem Objekte nicht erkannt hatte, lässt es nun nicht bewenden bei der Erkenntniss und dem Gebrauch dieses Rechtes, sondern benimmt sich, als ob es ausser ihm kein Objekt, keine objektive Wahrheit gäbe. Die erste Subjektsphilosophie wird Subjektivismus. Dem Protagoras ist *Wahrheit*, was ein jeder individuell für sich für wahr hält, und *gut* ist nach Thrasymachus, was der Stärkste in seinem Interesse für Recht erklärt. Diese Willkür wird von Sokrates abgewiesen. Auch er lehrte den Menschen einsehen, dass er dem physischen Naturzwang gegenüber als sittliches Wesen Kraft und Werth besitze, und er machte ihn vom Ansehen der Ueberlieferung frei, band ihn jedoch andererseits durch die Macht der für objectiv erkannten sittlichen Wahrheit um so fester. Sokrates findet die wahre Freiheit in der Herschaft der Vernunft und stellt in der Fabel vom *Prodicus* die Tugend dar als die Frucht der vernünftigen Wahl des Menschen. Um jedoch gut wählen zu können, wird Kenntniss des Guten erfordert. Wer das Gute kennt, wird es auch wollen. Die wahre Freiheit ist daher keine Willkür. Der Mensch, in welchem die sinnlichen Triebe herschen, kann das *Gute* nicht wollen und vollbringt mit Nothwendigkeit das Böse[1]). Plato, der in seiner Weltanschauung Dualist, verbindet mit der unsichtbaren Welt der Ideen (dem *κόσμος νοητός* der Eleaten) das Sein des Stoffs (*ὕλη*) während aus einer mechanischen Vereinigung beider die sichtbare Welt entsteht (*κόσμος ὁρατός*). Dieser Dualismus beherscht ihn auch da, wo er, Sokrates Fussstapfen folgend, sich zum Menschen wendet. Der Mensch ist Seele und Leib, nach der Seele stammt er vom Himmel (*ξυγγενὴς τοῦ θείου*), nach dem Leibe ist er mit der ungöttlichen Materie verwandt[2]). Kraft dieser mit einander streitenden Vereinigung von Geist und Stoff ist der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustand auf Erden nicht frei. Was die Seele will und wonach sie strebt,

---

[1]) Xenophon Mem. II, 1, 21; IV, 5, 2.

[2]) Phaedo p. 247 C. D. p. 248 D.

kann sie nicht vollkommen erreichen. Die Seele strebt nach dem Schönen, Wahren und Guten, kann jedoch, durch den Leib oder den Stoff gehindert, sich nicht zu dessen ungestörtem Besitz erheben. Die sinnliche Natur ist die Ursache der Unwissenheit und dadurch des Bösen [1]). Sinnlich, nicht vernünftig zu leben, ist nach ihm die Sünde. Niemand sündigt daher aus Lust am Bösen (*κακὸς ἑκὼν οὐδείς*) [2]). Erst durch Entwickelung und Erziehung muss die Seele, frei vom Einflusse des Leibes, zur sittlichen Freiheit kommen (*ἐλευθερία, αὐτάρκεια αὐτοῦ κρείττων εἶναι, ἡ ἀρετὴ ἀδέσποτον*) d. i. zur vollkommenen Herschaft der Vernunft (*ὁ λόγος, τὸ λογικόν*) über die niederen sinnlichen Begierden gelangen (*αἱ ἐπιθυμίαι, τὸ ἐπιθυμητικόν*) [3]), welche Freiheit mit der höchsten sittlichen Nothwendigkeit eins wird. Sokrates kann daher bezeugen: *μαιεύεσθαι με ὁ θεός ἀναγκάζει* [4]). In diesem Leben gelangt jedoch [5]) wegen des Leibes Niemand zum vollkommenen Besitz dieser Freiheit. Das sittliche Böse ist nothwendig [6]), jedoch der Grund dieser Nothwendigkeit, die eine Folge der Vereinigung der Seele mit dem stofflichen Leibe, ist wieder in einer freiwilligen That des Abfalls zu suchen, welche von Plato vor den Anfang dieses Lebens gesetzt wird. Da Plato das eine Mal lehrt, dass niemand *mit Willen* sündige (*κακὸς ἑκὼν οὐδείς*) und dann wieder sagt, dass die Ursache des Bösen in des Menschen eigener Wahl liege (*αἰτία ἑλομένου*) [7]), so scheint er sich selbst zu widersprechen. Dieser scheinbare Widerspruch muss aus seinen Ansichten auf diese Weise erklärt werden. Die Ursache des Bösen ist nicht in Gott zu suchen, auch nicht in der Seele selbst, die mit Gott verwandt ist, sondern in der Vereinigung des Göttlichen oder des Geistes mit dem Stoffe. Die Sünde rührt aus der Unwissenheit her, und diese ist die nothwendige Folge des Wohnens der Seele in dem Leibe, und der Mensch sündigt also wider Willen und nicht *ἑκών*. Dies verhindert jedoch nicht, dass, wie sehr die Seele auch auf Erden in einem

---

[1]) Phaedo p. 68 C. Soph. 228 C.

[2]) Tim. p. 86 D. Polit. p. 589 C. Hipp. maj. p. 269 C. Protag. p. 345, 352 C. Legg. p. 731 C.

[3]) De Rep. I. IV.

[4]) Theaet. p. 150 C.

[5]) Phaedo passim.

[6]) Theaet. p. 176 A.

[7]) De Rep. X. p. 617 E., vergl. de Legg. p. 904 B.: *τῆς γενέσεως τὸ (τοῦ) ποίον τινὸς (ὁ θεὸς) ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας.*

Zustande der Unterdrückung und Erniedrigung sich befinde, sie trotzdem die Kraft hat, sich der Herschaft des Stofflichen zu entreissen und ihre ursprüngliche Anlage zur sittlichen Freiheit (*ἀρετὴ ἀδέσποτόν*) und Gottähnlichkeit zu entwickeln[1]). PLATO ist Determinist, insofern er auf dualistischem Standpunkt die determinirende Ursache der Unwissenheit und Sünde in den Stoff setzt; er ist Indeterminist, insofern er der Seele das sittliche Vermögen zuschreibt, sich über den Einfluss des Stoffes zu erheben und das Gute zu erwählen.

In des ARISTOTELES Weltbetrachtung wird die Gegenüberstellung von *Form* und *Stoff*, *Seele* und *Leib* durch die Unterscheidung der *potentia* (*δύναμις*) und des *actus* (*ἐνέργεια*) überwunden und ist die Idee (*εἶδος*) nicht länger abstrakt, sondern immanent (*ἐνόν*); daher weicht er auch in seiner Moral darin von PLATO ab, dass er die Unwissenheit und das daraus herfliessende sittliche Böse nicht aus dem überwiegenden Einfluss des Stoffes oder Leibes sondern aus einer ursprünglich freien Willensbestimmung erklärt. In des Menschen freiem Willen ist der letzte Grund seines Handelns zu suchen (*πράξεων ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος*)[2]). Es giebt Dinge, davon auch das Gegentheil geschehen kann (*ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν*). Hiezu gehört auch der Wille. Von allen Thaten, deren Ursprung im Menschen liegt, ist ebensowol das Gegentheil möglich, weil es bei dem Menschen steht, dass sie geschehen oder nicht geschehen[3]). Tugend und Laster entstehen ebenso wenig aus einer natürlichen Nothwendigkeit als aus Zufall; wir selbst sind deren Ursache. Sie sind unser Werk. Wir haben es gewollt. Wenn es anders wäre, würde man für das Gute nicht gelobt, wegen des Bösen nicht getadelt werden. Das Ergebniss lautet: *δῆλον ὅτι καὶ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ᾽ ἐστιν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων*[4]).

Aristoteles ist Indeterminist. Der Grund aus dem PLATO in der Lehre von der Sünde Determinist ist, fällt bei seiner Anthropologie weg. Einer jeden Handlung letzter Grund liegt in dem

---

[1]) Theaet. p. 176 B. Polit. X, 617 E.

[2]) Eth. Eud., II. 6.

[3]) A. a. O. *Ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι τὸ μή, ὅτι ἐφ᾽ αὐτῷ ταῦτα ἐστι γίνεσθαι καὶ μή.* Vgl. Eth. Nic, III, 1: *ὧν (πράξεων) ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχὴ, ἐπ᾽ αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή. Ἑκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα.* C. 7: *ἐφ ἡμῖν τὸ τὰ κακὰ πράττειν καὶ αἰσχρὰ ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν· ἐφ᾽ ἡμῖν τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι.*

[4]) Eth. Eud. a. a. O.

Menschen selber. Er giebt wol zu, dass spätere Handlungen mit einem schon vorhandenen Zustand und früheren Handlungen nothwendig zusammenhängen und insofern nicht frei sind, dies hindert jedoch nicht, dass die *erste* bewegende Ursache in der Reihe der Ursachen — und nach ihm ist der Wille eine solche Ursache — *frei* ist. Wer durch Unmässigkeit krank geworden ist, mag es nicht in seiner Gewalt haben, wenn er es nur will, wieder gesund zu werden; ein Stein, der geworfen wird, mag nothwendig weiter fliegen und in seinem Fluge von uns nicht mehr aufgehalten werden können: aber *vorher* hatte man es in seiner Gewalt, nicht unmässig zu sein und deshalb krank zu werden oder den Stein nicht zu werfen. So kann auch ein schlechter Mensch nicht, wenn er will, aufhören, schlecht zu sein, obschon es ursprünglich bei ihm stand, nicht schlecht zu werden, und er also, was er ist, kraft seines Willens ist[1]). Auch Unwissenheit kann nicht die letzte Ursache des Bösen sein; denn es giebt auch eine verschuldete und strafbare Unwissenheit. Der Betrunkene, der Böses thut ohne es zu wissen, wurde nicht gezwungen, betrunken zu sein (*κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι*), weshalb denn auch die Richter diejenigen strafen, welche aus Unwissenheit Böses thun, da es bei ihnen stand, nicht unwissend zu sein[2]).

Aus dem Dargelegten erhellt, dass weder Plato noch Aristoteles der Frage nach dem freien Willen mit genügender Schärfe ins Auge gesehen haben. Wenn die Lehre von einem freien Willen, welcher der Seele ursprünglich eigen, aber durch die mechanische Verbindung mit dem Leibe für den Menschen verloren ging, aus welcher Verbindung nothwendig Unwissenheit und Sünde folgen, deshalb von Aristoteles bestritten wird, weil sie der Erfahrung widerspreche, so ist damit seine eigene Behauptung, dass die Kenntniss des Guten nur vom Willen abhänge, nicht gerechtfertigt. Aristoteles verkennt das Gesetz der Entwicklung. Um das Gute zu kennen, ist nicht nur Wille, sondern sittliche Bildung und Erziehung nöthig, und nicht aus unserem Willen kommt unsere Kenntniss, sondern umgekehrt vom Maasse unserer sittlichen Kenntniss und unseres sittlichen Gefühles ist unser Wollen des Guten abhängig. Aristoteles hat behauptet, aber nicht bewiesen, dass das Wollen ein *Anfangen* (*ἀρχὴ πράξεων*), eine Wirkung ohne Ursache und in

---

[1]) Eth. Nic. III, 7.

[2]) A. a. O.

diesem Sinne absolut frei sei, so dass, was in Folge einer Willensäusserung geschieht, auch eben so gut in demselben Augenblicke hätte nicht geschehen können[1]).

Den späteren Schulen blieb die nähere Behandlung dieser Frage übrig. Die Schule EPIKUR's übertrug ihre atomistische Weltanschauung, welche dem DEMOKRIT mit einigen Abweichungen entlehnt war, auf das Gebiet der Moral und predigte den in atomistischer Weise freien Willen als eine durch nichts determinirte Macht, mithin als etwas Zufälliges. Im Unterschiede von DEMOKRIT, nach dem die Atome senkrecht nach unten sich neigen, erkennt EPIKUR den Atomen ein Deklinationsvermögen zu, „veritus, ne si semper atomus gravitate ferretur naturali, nihil nobis liberum esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur“[2]). Gleichwie in der Natur die Abweichung der Atome von der senkrechten Linie, wodurch sie zu einander kommen, ohne Ursache geschieht (*libidine*, wie CICERO es ausdrückt)[3]), so ist auch der Wille nicht dem Gesetz der Ursächlichkeit, selbst nicht dem Gesetz der logischen Nothwendigkeit unterworfen, sondern eine Macht im Menschen, welche jeder Ursächlichkeit entgegensteht, nach LUCRETIUS „principium, quod fati foedera rumpit“, eine „voluntas fatis avolsa, per quam progredimur, quo ducit quemque voluptas“[4]).

Entgegengesetzter Ansicht war die STOA. Das Gesetz der Ursächlichkeit herscht ihr zu Folge überall; also auch auf sittlichem Gebiet unbedingt. Alles geschieht nach einer festen Ordnung (*εἱμαρμένη*, ordo seriesque causarum)[5]). Diese Ordnung ist der feste Ausdruck einer absoluten Vernunft[6]) und als solche identisch mit der göttlichen Vorsehung[7]). Für den indeterministisch gedachten Willen ist eben-

---

[1]) Wie wenig CICERO den ARISTOTELES begriff, erhellt u. A. daraus, dass er ihn mit DEMOKRIT, HERAKLIT und EMPEDOKLES unter die Vertreter des Fatums einreibt. De fato v. C. 17.

[2]) Cic. De fato c. 10. Vgl. De Nat. Deor. I, c. 25. Diog. Laert. X, 133. 134.

[3]) De fin. I, c. 6. — „quum a dialecticis traditum sit in omnibus disjunctionibus in quibus „Aut etiam aut non“ poneretur, alterutrum verum esse, pertimuit, ne, si concessum esset huius modi aliquid: „aut vivet cras aut non vivet Epicurus, alterutrum fieri necessarium, totum hoc „aut etiam aut non“ negavit esse necessarium.“

[4]) Ac. II, 30 D. Nat. Deor. I, 25.

[5]) Cic., de Divinat. c. 55. Vgl. de fato c. 15.

[6]) Diog. Laert. VII, 149: *ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων, — ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.*

[7]) Cic. de Nat. Deor. II, 11, 12, 30. vgl. I, 15.

sowenig Raum als für den Zufall[1]). Alles ist nothwendig. Der Mensch hat wol das Vermögen, zuzustimmen oder nicht zuzustimmen (assensio, *συγκατάθεσις* quam esse (Zeno) vult in nobis positam et voluntariam), ob er jedoch zustimmt oder nicht zustimmt, auch das hängt ja nothwendig zusammen mit der vernünftigen Natur des Menschen; „nam quomodo non potest animal ullum non appetere id quod accommodatum ad naturam appareat? Graeci id *οἰκεῖον* appellant.“ Hieraus folgt also, dass der Mensch, kraft seiner vernünftigen Natur, ebenso nothwendig der Wahrheit seine Zustimmung geben muss (perspicuis cedere, rem perspicuam approbare) als dass das Zünglein einer Waage durch das Gewicht in der Waagschale herabgedrückt wird? Die Freiheit ist dann wol äusserem Zwang entgegengesetzt, aber nicht der inneren Nothwendigkeit, die im Wesen der Dinge ihren Grund hat. Ebenso ist die höchste Freiheit, welche in der Herschaft der Vernunft besteht, nichts anderes, als die höchste sittliche Nothwendigkeit. Keinen eigenen Willen zu haben gegenüber der Naturordnung, d. i. gegenüber der höchsten Vernunft = Gott, durch die sittliche Weltordnung beherscht zu werden (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* m. a. W.: „Deo parere, secundum rationem vivere“) das ist erst wahrhaft frei sein[2]). Als sinnliches Wesen ist der Mensch durch physische Ursachen determinirt; auf sittlichem Gebiet bei höherer Entwicklung durch die absolute Vernunft, welche, durch seine Vernunft erkannt, zur Richtschnur seiner Handlungen wird; und durch diese höhere Determination wird er frei vom determinirenden Einfluss der sinnlichen Welt.

Der Determinismus der Stoiker wurde von der Akademie bestritten. Sie erkennt im Bereiche der Natur das Gesetz der Ursächlichkeit an (ne a physicis irrideamur) und gleicherweise den nothwendigen Einfluss natürlicher Ursachen; sie verwirft das Gesetz der Ursächlichkeit nicht unbedingt, wie Epikur; aber nicht nothwendig, d. i. nicht abhängig von äusseren Ursachen ist es, z. B. dass Jemand Zeno oder Theophrastus heisst, auf den 1ten oder etwa auf den 15ten des Monats, im freien Feld oder unter den Säulenhallen des Pompejus spazieren geht[3]). Dies hängt ausschliesslich vom Willen ab. Wenn es anders wäre, so hätten wir nichts in unserer eigenen Macht (nihil esset in nostra potestate)[4]). Als sitt-

[1]) De fato c. 9. (2) Cic. Acad. quaest. II c. 12, vgl. de fato c. 19.
[2]) Seneca, de vita beata c. 15.
[3]) Cic., de fato c. 4.
[4]) A. a. O. c. 14.

liches Wesen steht der Mensch über jeder Naturordnung. Dass OEDIPUS seinen Vater tödtete, war nicht unvermeidlich[1]), und SOKRATES, der von Natur zur Wollust geneigt war, bewies durch seine Enthaltsamkeit, dass der Mensch von natürlichen Ursachen unabhängig ist[2]). Die Tugend ist des Menschen eigenes Werk. Dass wir tugendhaft sind, verdankt niemand den Göttern[3]). Denn wäre das letztere der Fall, so könnte niemand für seine Tugend gepriesen, wegen seiner verkehrten Thaten aber getadelt werden[4]). Die Moral selbst setzt den freien Willen voraus, und was dieses Willens Folge sein wird, kann selbst Apollo nicht mit Gewissheit vorhersagen[5]).

Durch die Anerkennung des freien Willens verwickelte sich die Philosophie in einen Streit mit dem Begriffe der allwirksamen Vorsehung Gottes, welcher der Aufmerksamkeit der späteren Philosophen nicht entging. Giebt es eine Vorsehung, so kann kein Böses sein. Nun ist aber das Böse vorhanden, also giebt es keine Vorsehung, welche Alles umfasst[6]). PYRRHO zeigte als Skeptiker auf den Streit, in welchen der Dogmatismus der früheren Schulen sich verwickelt hatte, und folgerte daraus die Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniss. Nachdem die griechische Philosophie sich zuerst ausschliesslich mit dem Universum als dem Objekt der Erkenntniss und darauf mit dem Menschen als dem Subjekte der Erkenntniss beschäftigt und dabei wegen des Gottesbegriffes den freien Willen zuerst verworfen und dann wieder der Moral zu Liebe anerkannt hatte, endigte sie mit der Erklärung der menschlichen Ohnmacht zur Lösung des Problems, wie das viele und individuelle mit dem Einen und allgemeinen Sein, die eigene Wirksamkeit des Subjektes mit dem allgemeinen Gesetz, welches das Weltall beherscht, zusammenhänge. Der Dualismus von *Form* (Geist, Gedanke) und *Stoff*, (von *κόσμος νοητός* und *ὁρατός*), welcher in

---

[1]) A. a. O. c. 14.
[2]) A. a. O. c. 5.
[3]) De Nat. Deor. III, 36.
[4]) A. a. O. vgl. de fato c. 17.
[5]) A. a. O. c. 14. „Si causa appetitus non est sita in nobis ne alia quidem, quae appetitu efficiuntur sunt sita in nobis. Non sunt igitur neque assensiones neque actiones in nostra potestate; ex quo efficitur, ut nec laudationes justae sint nec vituperationes, nec honores, nec supplicia. Quod cum vitiosum sit, probabiliter concludi putant, non omnia fato fieri, quaecunque fiant.“
[6]) De fato c. 14.

Plato's Weltbetrachtung herscht, aber von Aristoteles[1]) in Folge einer besseren empirischen Methode wenigstens auf dem Gebiete der Natur schon theilweise überwunden war, dauert bei der Beantwortung der Frage nach der Verbindung zwischen Anthropologie und Theologie, zwischen Subjekt und Objekt fort. Der Skepticismus zeigt den Widerspruch auf. Die Unsicherheit und das Unvermögen der menschlichen Erkenntniss ist das letzte Wort der griechischen Philosophie, und der vom Denken ermattete Menschengeist wirft sich schliesslich in die Arme der Mystik und einer zügellosen Phantasie, den Kennzeichen der späteren Alexandrinischen Gnosis. Nun wird das Gute in der sittlichen Welt aus der Inspiration und das Böse aus der Materie hergeleitet und diese als Abfall von dem ursprünglich Einen betrachtet. Das spekulative Denken hörte auf; die von Aristoteles befolgte empirische Methode wurde gleichfalls verlassen, und während in der Betrachtung der objektiven Welt die Emanationslehre an die Stelle gründlicher Naturuntersuchung trat, erhielt in der Philosophie des Subjektes die mystische Anschauung (*ϑεωρία*) die Stelle des logischen Denkens. Der von Pyrrho und anderen Skeptikern nachgewiesene und von den späteren Gnostikern nicht aufgelöste Streit der Philosophie dauerte fort.

Die Philosophie der Kirchenväter hängt in Betreff der Freiheit des Willens auf's Engste zusammen mit ihrer Auffassung der Lehre vom sogenannten Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall. Vor dem Streite zwischen Pelagius und Augustin stimmen die christlichen Philosophen darin überein, dass der Mensch sich von dem niederen, noch thierischen Standpunkte zu wahrer menschlicher Vollkommenheit stufenweise entwickeln müsse. Das Vermögen dazu ist die Freiheit oder Spontaneität (*τὸ ἑκούσιον*), welches Vermögen sowol Adam's Nachkommen angehört, als auch von ihm selbst ursprünglich besessen wurde. Dass nach dem Falle dieses Vermögen sich zu entwickeln und die Freiheit in diesem Sinne vernichtet sei, lehren die griechischen Väter nicht. Nach Irenäus kommt der Mensch nicht auf einmal zur Vollkommenheit, sondern stufenweise und dem Gesetze der Entwicklung gemäss. Daher ist es unvernünftig, die Zeit dazu nicht abzuwarten und Gott wegen einer zeitlichen Unvollkommenheit und Schwäche der menschlichen Natur anzuklagen[2]). Nicht anders urtheilt Clemens von Alexandrien. Der Mensch wurde

---

[1]) Sext. Emp. Pyrr. hyp. III, 10.
[2]) Adv. haer. IV, 38, 2, 4. (19)

nicht tugendhaft geschaffen, aber mit der Fähigkeit, tugendhaft zu werden. In diesem Satze liegt nach seiner Angabe die Auflösung des Einwandes, wie zu erklären sei, dass der erste Mensch, wenn er vollkommen geschaffen war, Gottes Gebot übertreten habe, und wie, wenn man das Gegentheil unterstelle, angenommen werden könne, dass Gott ein so unvollkommenes Werk geschaffen habe. Denn der Mensch ist nicht von Anfang an schon vollkommen, sondern *ἐπιτήδειος πρὸς τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετήν*. Die Anlage und das Streben nach der Tugend (*φορὰ πρὸς τὴν ἀρετήν*) ist ihm von Natur eigen, aber diese *φορά* ist noch nicht die Tugend selbst[1]). Den Einwand, dass Gott alsdann etwas Unvollkommenes geschaffen habe, löst Origenes damit auf, dass es Gott selbst kraft seiner göttlichen Macht nicht möglich gewesen sei, vollkommene Menschen, welche keiner Verbesserung bedurften (*μὴ ἐπαναρθώσεως δεομένους*), zu schaffen. Der Mensch kann und muss nach Vollkommenheit streben. Die Tugend ist nicht angeboren, muss vielmehr von dem Menschen selbst (*αὐτόθεν*) erworben werden. Hört die Tugend auf, unser eigenes Werk zu sein, nimmt man ihr den Charakter der Spontaneität (*τὸ αὐτόθεν, τὸ ἑκούσιον*), alsdann beraubt man sie ihres Wesens[2]).

In demselben Geist schreibt Tertullian. Die Freiheit (*liberum arbitrium*) ist der vornehmste Bestandtheil im Bilde Gottes, nach welchem der Mensch geschaffen ist. Der zur Herschaft über die Erde bestimmte Mensch muss zuerst über sich selbst herschen *lernen*, auf dass er nicht, während er über andere zu herschen sucht, Sklave seiner selbst sei. Gott allein ist von Natur gut; der Mensch muss das Gute zu seinem Eigenthum machen, und dazu wurde ihm die Freiheit geschenkt („libertas et potestas arbitrii, quae efficeret, bonum ut proprium jam sponte praestari ab homine")[3]).

Hieraus erhellt, dass die ältesten Kirchenväter, wenn sie von der Freiheit sprechen, damit einestheils des Menschen eigene Wirksamkeit (Aktivität und Spontaneität) im Gegensatz zu mechanischer Inspiration bezeichnen und anderntheils einen Zustand sittlicher Vollkommenheit, darin der menschliche Geist zur Herschaft über die niedere sinnliche Natur gekommen ist. Die Lehre von Gottes Immanenz, nach welcher das Wirken des Geschöpfes zusammenfällt

---

1) Strom. IV, 662.
2) c. Cels. IV, 3.
3) Adv. Marc. II, 5, 8.

mit dem Wirken Gottes, war ihnen unbekannt. Sie bewegten sich zwischen dem Dilemma: die Tugend ist entweder das Produkt eigner Entwicklung oder nicht. Sie wählten aus diesem Dilemma das erstere; mit Recht: denn auf ihrem Standpunkte machte der Satz: die Tugend ist ein Geschenk der göttlichen Gnade, den Menschen zu einem lediglich leidenden Werkzeuge der Gottheit. Die Lösung der Frage nach dem Verhältniss der Selbstwirksamkeit der Geschöpfe zu der alles verursachenden Wirksamkeit Gottes war noch nicht gegeben. Dass die Tugend nicht Gottes Werk, sondern die Frucht der eignen Wirksamkeit des Menschen sei, war ein Satz, der auf dem noch immer dualistischen Standpunkte der Philosophie nicht geleugnet werden konnte, ohne dass die Sittlichkeit selbst aufgehoben worden wäre. Selbst AUGUSTIN erwiess sich in seinen früheren Schriften als einen eifrigen Vertheidiger der menschlichen Freiheit und auch später behauptete er nicht, dass der Mensch keinen freien Willen besessen, sondern dass er denselben durch die Sünde verloren habe. „Melior homo est qui voluntate quam qui necessitate bonus est; voluntas igitur libera danda homini fuit“[1]). Dass wir frei sind, *fühlen* wir. „Moveri per se animum, sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est“[2]). AUGUSTIN unterscheidet indessen zwischen der Freiheit, als dem posse non peccare und der höheren sittlichen Freiheit, als welche, nach ihm, den Charakter des non posse peccare trägt[3]). Gott unterworfen zu sein, ist die höchste Freiheit[4]). Der wahrhaft Tugendhafte ist frei, selbst wenn er in Sklaverei lebt; der Böse, auch wenn er zum Throne erhoben wird, ist ein Sklave[5]). „Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum cum vitiis peccatisque non servit“[6]). Diese Freiheit beeinträchtigt jedoch in keiner Weise die Wahrheit, dass Gott das Gute in dem Menschen wirkt. Der tief fromme Sinn AUGUSTIN's liess ihn, gleichwie spätere Mystiker, auf praktischem Gebiete die Wahrheit von Gottes Einwohnen in dem Menschen erkennen, auch da wo er theoretisch noch nicht über eine dualistische Weltbetrachtung hinausgekommen war. Die Tugend ist etwas Freiwilliges; aber weil niemand wollen kann,

---

[1]) De div. qu. 83, qu. 2.
[2]) Ibid. qu. 8.
[3]) De corrept. et grat. 33.
[4]) De lib. arb. II, 37.
[5]) De civit. Dei IV, 3.
[6]) XIV, 21.

„nisi (a Deo) admonitus et vocatus intrinsecus“, so folgt daraus, dass Gott auch das Wollen in uns wirkt[1]). Dass wir glauben, ist daher unser Werk (quod credimus nostrum est), aber ebenso wahr ist, dass die immanente Kraft, welche uns glauben lässt, Gott ist, „potestas nostra ipse est“[2]). Dass Gott alles wirkt, wird auch durch die Thatsache der Sünde nicht aufgehoben. Die Sünde ist ein *nicht sein*, eine „amissio“ oder „privatio boni, defectus potius quam opus“. Hat sie keinen positiven Charakter, ist sie nichts Wesentliches: so kann auch Gott die Ursache des Bösen nicht sein; denn allein das ist nicht von Gott, was *nicht* ist (hoc solum a Deo non est quod non est)[3]). Erst später trat bei Augustin an die Stelle dieser rein ethischen Gedanken die Lehre von der Sünde als einer gänzlichen „corruptio naturae“, und demzufolge von einer mechanischen Herstellung der menschlichen Natur durch Gottes Gnade, auf welche Meinung er durch ein überspanntes Gefühl der Sünde und Ohnmacht, das sich mit früher von ihm gehegten manichäischen Irrlehren verband, in seinem Streite mit Pelagius immer mehr verfiel.

Die mittelalterliche Philosophie wurde von der Kirchenlehre beherscht, wie sich dieselbe in der patristischen Zeit auf dem Gebiet der Anthropologie und Theologie auf spekulativem Wege allmählich gebildet hatte. Gegenstand der mittelalterlichen Philosophie ist das Dogma (credo ut intelligam). Sie ist rein dialektisch und spekulativ und lässt die empirische Untersuchung zur Seite liegen. Der Begriff der Freiheit, sowol bei Menschen als bei Gott, hing zusammen mit dem grossen Streite zwischen Realismus und Nominalismus über die Realität oder das objektive und nothwendige Dasein der allgemeinen Begriffe (universalia), welches von erstgenannter Richtung anerkannt, von der letzteren dagegen verworfen wurde. Der folgerichtig entwickelte Realismus wird ein logischer Pantheismus, in welchem dem Absoluten, Einen und Allgemeinen das Sein des Individuellen und Besonderen, also auch die Selbständigkeit der Geschöpfe aufgeopfert wurde. Der Nominalismus dagegen, welcher die Realität des Einen und Allgemeinen leugnete und nur das wirkliche Bestehen des Individuellen und Besonderen anerkannte, musste auf eine Weltordnung hinauslaufen, in welcher dem Willen immer mehr ein atomistischer Charakter zuerkannt wurde. Die Natur der

---

[1]) De div. qu. 83, qu. 68, 5.
[2]) Solil. II, 1.
[3]) Conf. XII, 11.

Freiheit bringt es mit sich, dass der Wille durch nichts, auch nicht durch den Verstand beherscht werde. Selbst Gott ist an kein allgemeines Gesetz, auch nicht an seine eigene Natur nothwendig gebunden, welcher Satz, von Duns Scotus und Occam folgerichtig entwickelt, endlich selbst das Sittengesetz seines nothwendigen Charakters beraubte und von der göttlichen Willkür abhängig machte. Beide Parteien machten die Freiheit zu einem Vorwurf abstrakter Spekulation; empirisch psychologische Untersuchung mangelte auf beiden Seiten. Die abstrakte Anerkennung des Einen Absoluten schloss das Bestehen des Vielen und Individuellen, die ebenso abstrakte Anerkennung des Vielen schloss das Eine, Allgemeine und Nothwendige aus; der Gottesbegriff schloss die menschliche Freiheit aus, und diese das nothwendige Sein Gottes, welches einzig und allein auf das Ansehen der Kirche hin angenommen wurde. Da die Kirche erkannte, welche Bedeutung für die Erklärung der Lehre von der Sünde und der Erlösung die Erhaltung des freien Willens und des Gottesbegriffes habe, so liess sie die streitenden Parteien, insofern sie die Kirchenlehre nicht thätlich bestritten, sich frei bewegen, verläugnete jedoch die Consequenzen des Nominalismus, wo diese das nothwendige Bestehen Gottes und seiner Vorsehung zu gefährden schienen und zog sich ebenso vor dem Realismus zurück, wo dieser durch sein Festhalten an dem Einen, Absoluten und Nothwendigen das Bestehen von Sünde und Schuld aufzuheben drohte. Die mittelalterliche Philosophie lieferte so den Beweis, dass das Problem des freien Willens in Verbindung mit dem Gottesbegriff auf abstraktem Weg nicht kann gelöst werden, sondern eine gründliche empirische Methode erheischt, wobei dem Individuellen und Besonderen durch genaue Beobachtung empirisch nachgeforscht, und durch die Vernunft in dem was empirisch gegeben ist Zusammenhang, Verbindung und Einheit, m. a. W. in der Vielheit und Verschiedenheit der wahrgenommenen Erscheinungen das Eine, Allgemeine und Nothwendige erkannt wird.

Die neue Philosophie fing damit an, sich von der Autorität der Kirche formell zu befreien ohne jedoch deshalb sich sofort thatsächlich auch von den älteren, überlieferten Begriffen loszumachen. Auch in der neuen Zeit kehren dieselben Probleme wieder, deren Lösung die griechische und mittelalterliche Philosophie sich vorgesetzt hatten, und es folgen dualistische und monistische Systeme und auch versöhnende Richtungen auf einander. Allein der empirischen Methode sollte in Folge der erwachten Naturstudien und später auch der

historischen Wissenschaft ihr gutes Recht, welches ihr zu lange vorenthalten war, endlich zu Theil werden. Während nämlich Cartesius die Untersuchung vom Ansehen der Kirche frei machte, wurde Baco der Begründer der empirischen Methode, welche, zuerst bei dem Studium der Naturkunde eingeführt, später auch auf die anderen Wissenschaften Geschichte und Psychologie angewandt werden sollte.

Die verschiedenen Richtungen übten grossen Einfluss auf die Anerkennung und Verwerfung des freien Willens. Cartesius nahm zum Ausgangspunkt nicht Gott, das absolute Wesen, sondern den Menschen, als das seiner selbst bewuste Ich. Ich denke, also bin Ich und zwar als denkendes Wesen. Mit dieser Wahrheit steht zugleich alles fest, dessen das Ich als denkendes Wesen sich deutlich bewusst ist, mithin das Sein Gottes (idea innata) und die Freiheit des menschlichen Willens. Das Ich hat die Idee Gottes. Dies stellt Cartesius als Thatsache voran. Das Vorhandensein dieser Idee hat eine Ursache. Das Ich als endliches Wesen kann aus sich selbst die Idee des Unendlichen nicht hervorbringen. Daher muss die Idee des unendlichen Wesens in mir durch das unendliche Wesen selbst verursacht sein. Dass die *Idee* Gottes vorhanden ist, beweist also das *wirkliche Dasein* Gottes. Ist Gott da, dann ist Gott alles dessen Ursache, dessen der Mensch mit vollkommener Gewissheit sich bewusst ist; und da Gott als das höchstvollkommene und daher wahrhaftige Wesen uns nicht irre führen kann, ist alles gewiss, dessen wir uns mit vollständiger Deutlichkeit bewusst sind. Nun sind wir uns unserer Freiheit (libertatis et indifferentiae, quae in nobis est) so bewusst, dass es nichts giebt, was wir deutlicher und vollkommener begreifen[1]). Die Freiheit, welche Cartesius meint, ist Indifferenz des *Willens*, welcher als das durch nichts bestimmte Vermögen nach Willkür (ad arbitrium) entweder seine Zustimmung zu geben oder zu versagen, auch dann bestehen bleibt, wenn für den Verstand die Indifferenz als Folge der ignorantia recti aufgehoben ist[2]). Der Irrthum ist freiwillige Zustimmung zu Vorstellungen, deren Evidenz nicht erhellt. Man kann seine Unwissenheit bekennen, aber niemand wird gezwungen, zu verwerfen oder zu bestätigen, was man nicht kennt. Der Irrthum trägt daher den Charakter der Schuld. Das Bewusstsein, in diesem Sinne frei zu

---

[1]) Princ. philos. I, 41.
[2]) Resp. ad. Obj. in Medit. VI, 6

sein, gehört also zu den notiones innatae, deren Wahrheit durch Gott selbst verbürgt ist.

Scheint dies liberum arbitrium dem Begriffe von Gottes Vorherbestimmung und Vorherwissen zu widerstreiten, so giebt dies nach Cartesius doch noch kein Recht, das Vorhandensein des freien Willens zu leugnen. Denn es würde ungereimt sein, wollte man wegen einer Sache, die gleich dem Gottesbegriff ihrem Wesen nach unbegreiflich ist, an der Wahrheit einer andern zweifeln, welche wir innerrlich begreifen und bei uns selbst wahrnehmen[1]). Cartesius hielt daher sowol an dem Begriff der unendlichen Allmacht und Allwissenheit Gottes, als an der Wahrheit des freien Willens der Menschen fest; und während er ebenso sehr als die Remonstranten die Indifferenz des Willens vertheidigte, und mit den mittelalterlichen Nominalisten diesen Freiheitsbegriff selbst auf Gott übertrug[2]), wusste Franz Burman zu erzählen, wie Cartesius ihm bei einer gewissen Gelegenheit gesagt habe, dass, wenn er zur reformirten Kirche gehört hätte, er auf Seite der Gomaristen und nicht auf die der Arminianer sich gestellt hätte, da die Philosophie die Lehre der letztern verurtheilen müsse[3]).

Die dualistische Gegenüberstellnng von Geist und Stoff, Seele und Leib, Gott und Welt, Vorsehung und freiem Willen des Menschen, welche in dem Occasionalismus des Geulinx, darin das Denken und Wollen der Seele, das Handeln dem Leibe zugeschrieben wurde, als nothwendige Consequenz des Cartesianismus nur um so stärker hervortrat, wurde in dem darauf folgenden idealistischen System des Malebranche nicht aufgehoben. Die Gegenüberstellung von *Geist* und *Stoff*, *Seele* und *Leib* dauerte fort, aber die Gegenüberstellung des Endlichen und Unendlichen und damit des menschlichen Geistes und Gottes, des unendlichen Geistes, wurde durch den Satz Malebranche's, dass alle Geister in Gott sind (Dieu est le lieu des esprits) idealistisch aufgehoben. Mit dieser Theorie war die Anerkennung des freien Willens nicht zu vereinigen. Was der Mensch denkt und will, denkt und will er nicht an und für sich, nicht *ausser* Gott, sondern *in* Gott. Die einzige Freiheit, die nach Malebranche angenommen werden kann und woraus er die Sünde zu erklären

[1]) Princ. phil. a. a. O.

[2]) Resp. ad Olj. a. a. O.

[3]) Burmannorum pietas. Adjiciuntur mutuae Cl. Limborgii et Fr. Burmanni epistolae p. 53.

versucht, ist das Vermögen, die Eindrücke, welche wir von Gott empfangen, anstatt auf Gott als das höchste Gut, auch auf andere Gegenstände ausser Gott richten zu können. Da jedoch Gott allein der Factor des Guten ist, so ist diese Freiheit im Grunde genommen nichts anderes denn Ohnmacht. Obschon MALEBRANCHE den Dualismus des CARTESIUS, Geist und Stoff, Seele und Leib, Gott und die sinnliche Welt nicht überwindet, und die Lehre von den causae occassionales zur Erklärung der wirklichen Verbindung zwischen Seele und Leib aufrecht erhält: so ist in seinem System doch kein Platz für die Contingenz oder Freiheit des Willens. Der Leib bewegt sich, weil Gott will, dass er sich bewegen soll und weil Gott diese Bewegung bei Gelegenheit des Wollens und Denkens der Seele mechanisch verursacht. Und dass die Seele denkt oder will, hat einzig darin seinen Grund, dass sie nicht *ausser* Gott, sondern *in* Gott ist; so dass zuletzt Gott die einzige causa agens, sowol bei jeder Bewegung des Leibes als bei jeder Willensäusserung der Seele ist.

Der idealistische Monismus des MALEBRANCHE bildet in der Geschichte der Philosophie den Uebergang von CARTESIUS zu SPINOZA. Auf dem Gebiete des Geistes war MALEBRANCHE Monist. Auf geistigem Gebiete giebt es bei ihm den Gegensatz: Gott und Mensch, Subjekt und Objekt nicht. Die menschliche Seele ist in Gott, und darin weicht MALEBRANCHE von CARTESIUS ab, der die Seele als eine Substanz ausser und gegenüber Gott gesetzt hatte, er bereitet damit dem absoluten Monismus des Spinoza den Weg. Die materielle oder physische Welt dagegen bleibt in seiner Lehre ausser Gott bestehen. Nach dem Geiste ist der Mensch *in* Gott, nach dem Leibe besteht er *ausser* Gott, obschon gänzlich abhängig von ihm. Der auf dem Gebiete des Geistes aufgehobene Dualismus von Subjekt und Objekt bleibt in Betreff von Geist und Stoff gerade wie bei CARTESIUS fortbestehen. Den Versuch, den Dualismus auch im letztgenannten Sinne aufzuheben, sollte SPINOZA machen.

Die zwei Substanzen, Geist und Stoff, Denken und Ausdehnung, welche CARTESIUS mechanisch neben einander gestellt hatte, lösen sich bei SPINOZA auf in den Begriff Gottes, als der Einen unendlichen Substanz, die sich nach zwei Hauptattributen als *Geist* und *Stoff*, *Denken* und *Ausdehnung* offenbart. Was in der gewöhnlichen Betrachtung Gott und Welt heisst, das sind hier nichts anderes als zwei Seiten derselben ewigen, unendlichen Substanz. Die Natur als hervorbringende Ursache gedacht (natura naturans) ist *Gott*, die Natur als das Hervorgebrachte gedacht (natura naturata) ist die *Welt*. Gott

ist die immanente und nicht die transcendente Ursache von Allem. Alle endlichen Ursachen haben ihren letzten Grund in der Einen unendlichen Ursache, in *Gott.* Die endlichen Wesen haben kein besonderes Sein für sich, sondern sind die vorübergehenden Erscheinungsformen (modi) des einen Allwesens oder der Substanz. Zufall, Contingenz und also auch freien Willen giebt's nicht. Was der Mensch denkt und will, denkt und will er nicht frei und ist nichts anderes als eine Offenbarung oder Erscheinungsform der einen unendlichen allein freien, d. i. durch sich selbst determinierten Substanz: Gott. „In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causâ, quae etiam ab aliâ determinata est, et haec iterum ab aliâ et sic in infinitum"[1]). Wenn die Menscheu dessen ungeachtet wähnen, dass sie frei seien, so muss man dies dem zuschreiben, dass sie sich bewusst sind, selbst zu wollen und zu begehren, und über die Ursachen, durch welche sie zum Wollen und Begehren geführt werden, nicht nachdenken[2]). Was man das sittlich Böse nennt, beweist die Freiheit nicht. Das Gute und Böse sind nur relative Begriffe, gleichwie die Musik dem Melancholiker etwas Gutes ist, aber etwas Böses für den Betrübten. Auf sittlichem Gebiete kann nur die Rede sein von grösserer oder geringerer Vollkommenheit des Menschen in Beziehung zu dem Ideal der Vollkommenheit, das der Mensch sich vorstellt. Daher erzürnt sich der wahre Weise nicht über die Verkehrtheiten der Menschen, sondern macht es sich zur Aufgabe, sie zu begreifen. Dass man die menschlichen Dinge nicht begreift, ist Ursache der Sünde. Das *wirkliche* Begreifen ist *Gott* begreifen, und Gott *begreifen* ist zugleich Gott *lieben.* Wer die menschliche Natur in ihrer Anlage und Bestimmung *begreift*, wird dadurch nothwendig und von selbst das Gute wollen. Die üblichen Begriffe: Strafe, Belohnung, Verdienstlichkeit, Reue, beruhen auf demselben Vorurtheil, das dem Menschen einen freien Willen zuschreibt. Die Seligkeit oder das Glück (beatitudo) ist nicht ein Lohn, der äusserlich mit der Tugend verbunden wird. Die Tugend selbst ist Glück. Sie hat ihren Grund nicht in dem freien Willen, sondern in dem Maasse der Vollkommenheit unserer Erkenntniss. Die sittliche Frei-

---

[1]) Eth. P. II. prop. 40.

[2]) P. I, Appendix II, Prop. 32, prop. 35, 48. III. Schol. ad prop. 2. V. — Praef.

heit ist mit der höchsten sittlichen Nothwendigkeit ein und dasselbe.

Neben und gegenüber dem speculativen Dualismus des Cartesius und dem eben so speculativen Monismus des Spinoza entstand in England als Reaction wider die rein speculative Methode der Empirismus, welcher von Baco von Verulam als die Methode für die Naturwissenschaften begründet und von Hobbes und Locke auf die Staatswissenschaften und die Moral angewandt wurde. Der Empirismus des Hobbes war rein sensualistisch und führte zum Materialismus. Alles wird aus physischen Ursachen erklärt. Hobbes leugnet den Zufall (chance). Zufall bezeichnet allein unsere Unkunde in Betreff der Ursachen, durch welche etwas zu Stande kommt. Alles löst sich in physische Nothwendigkeit auf. Von einem als Contingens betrachteten freien Willen kann keine Rede sein, jedoch ebensowenig von sittlicher Freiheit, welche mit der sittlichen Nothwendigkeit eins und dasselbe ist. Das höchste Lebensziel ist Genuss. Von Pflicht kann nicht anders die Rede sein, als kraft eines gesellschaftlichen Vertrags. Die Freiheit besteht sowol für denkende als für nichtdenkende Wesen darin, dass das natürliche Vermögen, welches sie besitzen, durch nichts von aussen her gehindert wird. So hat z. B. das Wasser das Vermögen, sich über die Länder zu verbreiten, hat jedoch trotz diesem *Vermögen* nicht die *Freiheit* dazu, wenn es durch einen Deich gehindert wird. So hat ein Gefangener wol das *Vermögen*, aber nicht die *Freiheit* fortzugehen, während einem Kranken überdies auch das Vermögen dazu mangelt. Der Mensch hat einen Willen, aber es wäre thöricht, zu behaupten, dass das so oder anders Wollen wiederum von seinem Willen abhänge[1]).

Weniger sensualistisch und mit Anerkennung des höheren Vermögens des Menschen trat der Empirismus in Locke auf, dessen Untersuchung sich namentlich der Zergliederung des menschlichen Erkenntnissvermögens und dem Werthe und der Bedeutung der besonderen Begriffe zuwandte. Der Wille (voluntas) ist nach Locke ein Vermögen (animi potentia), nach Wahl, sei es auf dem Gebiete des Verstandes mit einer oder der anderen Vorstellung sich zu beschäftigen, sei es auf physischem Gebiet, nach Wolgefallen zu wäh-

---

[1]) Questions touchant la liberté, la nécessité et le hasard, éclaircies et débattues entre le docteur Bramhall, Evêque de Derry, et Thomas Hobbes de Malmesbury. Londres 1656. 4°. Auch in Hobbes Tripos., 1684.



len zwischen dem Bewegen und Inruhehalten des Leibes (potentia unum prae alio eligendi)[1]. Wird dies Vermögen *That*, dann wird der Wille Willensäusserung oder *volitio*, das ist: das wirkliche Wollen. Das Dasein dieser Potentia steht empirisch fest. „Unusquisque, arbitror, in semetpotentiam persentit ordiendi aut omittendi, ulterius protrahendi aut concludendi actiones plurimas“[2]. Der Begriff dieser Potentia oder dieses Wahlvermögens muss von dem Begriff *Freiheit* wol unterschieden werden. Freiheit ist das ungehinderte thun *können* (potestas) dessen, was man kraft des Vermögens zu wählen oder zu wollen (voluntas) *wirklich* erwählt oder gewollt hat (volitio, potestas hominis id agendi quod ipsi visum fuerit). Wer nach geschehener Wahl (electio aut directio mentis) nicht verhindert wird, zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen, ist *frei*. Umgekehrt ist der, welcher nicht so, wie er gewählt hat und will, handeln kann, *nicht frei*. (Ubi haud penes est agentem utrumvis pro velle suo (volitione) producere, ibi non est liber.) Demnach kann es keine Freiheit geben ohne voraufgehendes *Wollen* (volitio), aber wol *Wählen* und *Wollen* ohne Freiheit. Auf die Frage, ob der Wille (voluntas) frei sei, muss daher geantwortet werden: Der Wille ist ein blosses *Vermögen*. Der Begriff *Freiheit* bezieht sich nach seiner Beschaffenheit auf kein Vermögen als solches, sondern allein auf die That des Wollens als Ausübung des Vermögens. Auf ein blosses Vermögen, z. B. das Vermögen zu gehen, passt das Prädicat *frei* nicht, von einem *freien Gehvermögen* zu sprechen, würde keinen Sinn haben. Die Freiheit bezieht sich nicht auf ein Vermögen (potentia), sondern auf dessen Ausübung. Wer das Vermögen zu gehen hat, ist um deswillen noch nicht immer frei, gemäss diesem Vermögen wirklich zu gehen, wie dies z. B. bei einem Gebundenen der Fall ist. So ist auch der Wille (voluntas) ein blosses Vermögen, nach Wahl sein Denken auf etwas zu richten oder nicht zu richten, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen. Zu fragen, ob dieses Vermögen als Vermögen *frei* sei, ist ungereimt, da auch hier *Freiheit* die potestas oder das ungehinderte in Wirkung bringen können des Vermögens (potentia) ist. „Sequitur quaestionem, utrum voluntas humana libera

---

[1]) De intellectu humano II, c. 21, § 5.
[2]) § 7.

sit nec ne, valde absonam esse.“ Das Prädicat *frei* oder *nicht frei* passt nicht auf ein Vermögen, so dass es nicht minder ungereimt ist, von einem *freien* Willen (libera voluntas) als von einer *viereckigen* Tugend zu reden. Die Frage *frei* oder *nicht frei* bezieht sich daher nicht auf den *Willen*, sondern kann allein in Ansehung des znfolge dieses Vermögens wollenden Menschen erhoben werden, nicht in Betreff der voluntas, sondern der volitio[1]). Wird nun gefragt, ob das thatsächliche Wollen, τὸ velle, die volitio, d. i. die Ausübung des Vermögens etwas zu wollen, frei sei: so antwortet der Empirist hierauf verneinend. Denn sobald das Willensvermögen zu wirklichem Wählen und Wollen übergeht, offenbartsich darin eine nothwendig determinirte Wahl. Wer thatsächlich das eine vor dem andern wählt, „*tenetur necessario* horum alterutrum velle, i. e. unum alteri anteferre.“ Indifferenz ist hier undenkbar. Actus itaque volendi homini non est liber, verum ad alterutrum se determinet necesse est[2]).

Ergebniss ist nach Locke: Der Mensch ist frei, wenn er gemäss seinem Wollen, d. i. nach Wahl und Wolgefallen handeln kann oder nicht; das Wählen und Wollen selbst ist jedoch abhängig sowol von den Objecten, zwischen welchen gewählt werden muss, als von der besonderen Beschaffenheit und dem Zustande des wählenden Subjects und ist daher determinirt. „Quaestioni, quidnam voluntatem (l. volitionem) determinet, vere et proprie respondetur: mens.“ Und auf die Frage: „quid movet mentem, bei jeder besonderen Gelegenheit das allgemeine Vermögen des Willens in diesem oder jenem besonderen Fall anzuwenden?“ lautet die Antwort, dass die Erfahrung des Angenehmen oder Unangenehmen eines bestimmten Zustandes der Antrieb ist, so oder anders zu wollen[3]). So wird auch auf sittlichem Gebiete die Erfahrung des aus Unsittlichkeit entstehenden Elendes der determinirende Factor, sich zu bessern, während umgekehrt das überwiegend Angenehme des Prickelns des Getränkes und das Vergnügen an der Gesellschaft seiner Trinkgesellen trotz dem Schaden, welchen ihm diese Lebensweise verursacht, oder auch trotz der Furcht vor Strafe in dem künftigen Leben, den Trunkenbold doch zur bestimmten Stunde nach dem Weinhause hintreibt[4]). Locke ist

---

[1]) § 21.
[2]) § 23, 24.
[3]) § 29.
[4]) § 35.

aus empirischen Gründen dem Determinismus zugethan. Die Indifferenz des Willens besteht nur abstract als Vermögen, in Wirklichkeit ist sie nicht vorhanden, ja, so weit ist er davon entfernt, in solch einer Indifferenz eine Vortrefflichkeit der menschlichen Natur zu erkennen, dass determinirt zu werden durch das Gute die höchste Vollkommenheit ist. Wenn es himmlische Wesen giebt, „ratio erit, ut credamus eos constantius quam nos in boni electione determinari.“ Auch der Begriff Gottes bringt es mit sich, dass er determinirt wird durch das Gute[1]). Diese Nothwendigkeit widerstreitet der Freiheit nicht. Wenn es Freiheit wäre, über dem Zwang (coercitio) der Vernunft zu stehen, welche uns zurückhält, das Schlechtere zu wählen: so wären die Irrsinnigen am meisten frei, welche Freiheit indessen niemand, der nicht selbst irrsinnig ist, für begehrenswerth halten kann[2]).

Es ist bemerkenswerth, dass der gewöhnliche, indeterministische Begriff des freien Willens eben so wenig nach dem Locke'schen Empirismus, als nach der speculativen Methode des Spinoza auf philosophischem Gebiete anerkannt wird. Spinoza geht aus von dem Einen, der Substanz, der natura naturans = Gott, und verwirft von da aus das liberum arbitrium. Locke geht aus von der Erfahrung, also vom Vielen und Individuellen, vom Menschen. Die Erkenntniss des Daseins Gottes und der Objectivität des Sittengesetzes ruht bei ihm nicht gleich wie bei Cartesius auf angeborenen Begriffen, sondern auf dem Ansehen einer übernatürlichen Offenbarung. Das Höchste, wozu er als *Philosoph* auf seinem einseitigen empirischen Standpunkte kommt, ist in der Gotteslehre der Deismus oder die Vorstellung einer ersten Ursache in der Reihe der Ursachen, in der Sittenlehre die Anerkennung eines bürgerlichen Gesetzes als gesellschaftlicher Vertrag, und des Gesetzes der Reputation, das in der öffentlichen Meinung begründet ist. Von diesem empirischen Standpunkte predigt nun Locke, eben so wie Spinoza von dem speculativen Standpunkte, den Determinismus in Betracht des Wollens. „Manifestum est homini non esse liberum velle aut non velle rem quampiam in potestate sua positam“, da der Wille immer durch irgend eine Erwägung determinirt wird. „Cum semel actiones, quae sunt in nostra potestate, proponuntur, (homo) nequit non se aliquo modo determinare; haud

---

[1]) § 49.
[2]) § 49.

potestatem habet volitionem cohibendi et fieri non potest quin necessario eligat[1]). Das liberum arbitrium oder die libertas volitionis ist daher ebensowenig für LOCKE als für SPINOZA vorhanden, während nach beider Denkweise die höchste oder sittliche Freiheit da vorhanden ist, wo der Mensch bei seiner Wahl durch das Gute determinirt wird (determinatio per bonum).

Es ist bekannt, wie der Empirismus LOCKE's die französischen Philosophen beeinflusst hat. VOLTAIRE, der früher Indeterminist war, lässt sich in seinem „Philosophe ignorant" 1766 über den freien Willen vernehmen: Nichts geschieht ohne Ursache. Freisein ist thun können, was man will, aber nicht: wollen können, was man will. Was ich will, will ich nothwendig, denn anders würde ich ohne Grund, ohne Ursache etwas wollen, und das ist unmöglich." Nicht anders spricht HELVETIUS: „Der Mensch heisst frei, wenn er keine Ketten trägt, nicht gefangen ist, oder nicht gleich einem Sklaven aus Furcht vor Strafe getrieben wird. Die Freiheit besteht daher in der freien Uebung dessen, was der Mensch als solcher kann. Wird dieses Wort jedoch auf den Willen angewendet, als das freie Vermögen etwas zu wollen oder nicht zu wollen, so würde dieses Vermögen einen Willen ohne Motive voraussetzen, und damit eine Wirkung ohne Ursache"[2]).

LEIBNITZ kömmt zu keinem anderen Ergebniss. In der Lehre von den Monaden tritt er auf als Vertheidiger des Vielen und Individuellen gegen SPINOZA, in der Lehre von der harmonia praestabilita als Vertheidiger des Princips der Einheit gegenüber der empirisch festgestellten Vielheit; sowol einerseits als Vertheidiger der Virtualität des Geistes gegen den Materialismus des HOBBES, als anderseits gegen den Dualismus von Geist und Stoff des CARTESIUS durch die Darstellung der Monaden als „forces primitives", wobei der Gegensatz der beiden Substanzen Geist und Stoff in den Begriff der Virtualität[3]) sich auflöst. Der Kosmos des LEIBNITZ ist nicht ausschliesslich materialistisch, *Stoff*, sondern ein Complex vereinzelter, wirksamer, individueller Kräfte. Das Weltall ist keine Einheit, durch welche, wie bei SPINOZA, das Viele und Individuelle dem Einen All aufgeopfert

---

[1]) a. a. O. II, c. XXI, § 24.
[2]) De l'Esprit, Discours I, ch. 4.
[3]) Opp. ed. L. Duseus, t. II, p. 20. 49 s.

wird, sondern eine unendliche Vielheit und Verschiedenheit zwar vereinzelter, jedoch harmonisch zu einem Zweck zusammenwirkender Monaden[1]). In diesem Systeme ist auch die menschliche Seele eine Monade oder an sich bestehende Virtualität, so dass von dem „nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu“ des LOCKE diese merkwürdige Ausnahme gemacht wird: „excipe intellectum“[2]). Die Seele ist eine Virtualität, die in ihrer Wirksamkeit selbstständig und von jeder anderen Monade oder Substanz unabhängig, als solche frei ist, welche aber andererseits eben so sehr durch ihre eigene Wesenheit, die sie mit allen übrigen Monaden gemein hat, gebunden ist. LEIBNITZ zufolge ist der Mensch ein Individuum, allein das individuelle Leben bleibt innerhalb der Grenzen eingeschlossen, welche durch das allen individuellen Wesen (Monaden) gemeinschaftlich und ursprünglich Eigene, d. i. durch die harmonia praestabilita oder durch das Gesetz des Universums, das sich in jeder Monade abspiegelt, dem Individuum gesetzt sind. In diesem Systeme hat die Freiheit ihre Stelle in dem Sinne individueller selbstbewusster Wirksamkeit, es giebt aber keine Freiheit im Sinne der Indifferenz im bestimmten Augenblick gleich gut so als anders wollen zu können. Die eigene Wirksamkeit der Monaden oder des Individuellen ist determinirt durch die allgemeine Natur der Monaden oder die harmonia praestabilita. Ein „liberum“, das im Stande wäre, das ewig festgestellte immanente Gesetz der Harmonie zu stören, giebt es LEIBNITZ zufolge nicht.

Dieselben Vorstellungen, welche die mehr esoterische Monadenlehre des LEIBNITZ kennzeichnen, werden in populär exoterischer Form wieder gefunden in seiner Theodicee, welches Buch in der Absicht geschrieben ist, Mindereingeweihten die Philosophie zugänglich zu machen. Die Freiheit ist Spontaneität und Wahl und steht als solche dem physischen Zwange gegenüber (nécessité de contrainte). „Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriverait, si l'on nous poussait dans un précipice“[3]). Freiheit schliesst die Contingenz ein, jedoch nur als die abstracte Möglichkeit von etwas Anderem. *Nothwendig* nennt LEIBNITZ *das*, dessen Gegentheil an sich unmöglich ist und einen Wider-

---

[1]) a. a. O. S. 30, 40 s.
[2]) Nouveaux essais sur l'entendement humain. l. II, ch. 2.
[3]) Essai sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme. I, § 34.

spruch einschliesst[1]). Dass ein Cirkel rund ist, dass der Magnet das Eisen anzieht, ist *nothwendig,* da es aus dem Begriff der Sache herfliesst; dagegen dass ich morgen ein Buch schreiben werde, ist nicht nothwendig, dieweil das Gegentheil keine Contradiction enthält[2]). In diesem Sinne behauptet LEIBNITZ, dass der Wille nicht allein über Zwang (contrainte) sondern auch über jede Nothwendigkeit (nécessité physique) erhaben sei. Den Indeterminismus, der da behauptet, es sei möglich, in einem gegebenen Augenblick etwas zu wollen und nicht zu wollen, so oder anders zu wollen, verwirft er. „Il ne faut pas s'imaginer que notre liberté consiste dans une *indétermination* ou dans une *indifférence d'équilibre*"[3]). Dieses aequilibrum widerstreitet vollständig der Erfahrung, weil man bei genauer Beobachtung seiner selbst finden wird, dass immer eine Ursache oder Grund vorhanden ist, welche unsern Willen beeinflusste, obschon man oftmals die den Willen bewegende Ursache nicht bemerkt, wie dies der Fall ist, wenn man z. B. nicht gewahr wird, warum man beim Hinausgehen den rechten Fuss vor den linken gesetzt hat. Verwirft daher LEIBNITZ gegenüber SPINOZA, HOBBES und BAYLE, dass Alles eine *nothwendige* Ursache habe, so folgt doch daraus nicht, dass irgend etwas *ohne* Ursache sei. Auch er erkennt mit HOBBES an, „que la fortune et le hasard ne sont que des apparences, qui viennent de l'ignorance des causes", und wenn er dessen ungeachtet im Gebiet des Willens das Gesetz der Nothwendigkeit verwirft, so meint er die physische Nothwendigkeit, aber er verwirft damit keineswegs, „que les évènemens ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison, mais ce ne sont point de causes nécessaires. Le contraire pourrait arriver, sans impliquer contradiction"[4]). An und für sich (in abstracto) erkennt LEIBNITZ damit den freien Willen an, weil im Gebiet des Willens das auch *nicht* wollen und *anders* wollen gar keinen Widerspruch einschliesst, aber er verwirft den freien Willen in der Wirklichkeit oder in einem bestimmten Fall. Im Gebiet der Wirklichkeit huldigt er dem Princip „de la raison déterminante; c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante". Ohne dieses Princip, welches keine

---

[1]) § 37.
[2]) § 37.
[3]) § 35. Vgl. Opp. II, p. 282.
[4]) Réflexions sur le livre de M. HOBBES, § 5.

Ausnahme erleidet, würden wir nicht im Stande sein, das Dasein Gottes zu beweisen.[1]) Die Lehre des Molina, der den Willen eine „cause absolument indéterminée“ nennt, erklärt Leibnitz für „chimérique“[2]). Auch des Cartesius Berufung auf ein „prétendu sentiment vif interne“ zum Beweise des freien Willens hat keine Kraft[3]). Wir können unsere eigene Unabhängigkeit nicht fühlen und nicht immer die häufigen und unmerklichen Ursachen wahrnehmen, von welchen unser Wille abhängt. Es verhält sich damit, sagt er, wie wenn die Magnetnadel, angenommen, dass es ihr gefiele, sich nach Norden zu wenden, nun glauben würde, dass sie sich unabhängig von jeder Ursache bewege, weil sie den unmerklichen Einfluss des magnetischen Stoffes nicht spürt[4]). Dass wir handeln, ist in unserem *Willen*, zu handeln, begründet, dass wir jedoch *wollen*, kann nicht wiederum in dem *Willen*, zu wollen, begründet sein, oder man müsste sagen: Wir wollen den Willen haben zu wollen und so weiter bis ins Unendliche, was ungereimt ist[5]). „Nous suivons toujours en voulant le résultat de toutes les inclinations, qui viennent tant du côté des raisons que des passions[6]). Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vonloir qu'elle vienne naturellement de rien“[7]). Diese Lehre findet Leibnitz eben so „lächerlich“, wie die Atomistik des Epicur und Lucrez[8]).

Nach Leibnitz ergiebt sich daraus, dass die That des Willens abhängig ist von Ursachen, die denselben determiniren. Dieses Determinirtwerden schliesst jedoch die Freiheit nicht aus, insofern die als Spontaneität (voluntario agere) gedachte Freiheit die menschliche Seele von den physischen Einflüssen aller anderen Geschöpfe bei ihren Beschlüssen gewissermaassen unabhängig macht[9]). Ebensosehr als anderswo müssen auf dem Gebiet der Sittlichkeit determinirende Ursachen anerkannt werden, darum jedoch noch kein Zwang oder

---

1) Essai sur la bonté etc. I, § 44.
2) I, § 48. III, § 319.
3) § 50.
4) § 50.
5) § 51.
6) § 51.
7 III, § 320.
8) § 320.
9) I, § 59.

metaphysische Nothwendigkeit, sondern eine vernünftige und sittliche Nothwendigkeit (nécessité morale[1]), so dass die wahre Freiheit erst da vorhanden ist, wo der Mensch durch das Gute selbst, welches die Vernunft erkannt hat, determinirt wird. Diese Freiheit machte es CATO unmöglich, eine unedle That zu begehen, und lässt den Menschen Gott ähnlich sein, dessen Selbstdetermination in der höchsten oder vollkommenen Vernünftigkeit begründet ist.

Was wir bei den Griechen wahrgenommen haben, gilt auch in der neuen Zeit. Die von der späteren Philosophie entdeckten Mängel des philosophischen Dogmatismus riefen den Skepticismus ins Dasein. Gleichwie dort die wichtigsten Fragen durch die Stoa, den Epicurismus und die Akademie zur Sprache gebracht waren, jedoch nicht so gelöst wurden, dass nicht noch für manche Einwände Raum geblieben wäre, so gab sich auch die neuere Philosophie manchem Angriff bloss. Die Kritik tritt auf; sie entdeckt die schwachen Seiten der philosophischen Systeme, und da sie nicht im Stande ist, eine bessere Lösung zu geben: so ruft sie den Skepticismus hervor, welcher endlich an der Möglichkeit menschlicher Erkenntniss verzweifelt.

BAYLE gebührt das Verdienst, schon vor LEIBNITZ die herschenden philosophischen und theologischen Begriffe mit grossem Scharfsinn beurtheilt zu haben. BAYLE ist kritisch, skeptisch im ursprünglichen Sinne des Wortes, aber kein Zweifler. Seine Absicht ist, die Unvernünftigkeit der theologischen Begriffe nachzuweisen, und wenn er selbst dann und wann dem Wissen gegenüber den Kirchenglauben zu preisen scheint, so ist dies nichts Anderes denn bittere Ironie. Auch der gewöhnliche Begriff des freien Willens entgeht seiner Kritik nicht. Die Voraussetzung eines freien Willens ruht, nach ihm, auf Selbsttäuschung. Unser Bewusstsein, dass wir da sind, ist so deutlich, dass wir ohne nähere Untersuchung nicht ausmachen können, ob wir durch uns selbst oder durch etwas anderes da sind. Wir sind uns dessen bewusst, dass wir sind; dass unser Sein in einer höheren Ursache begründet ist, dessen sind wir uns nicht bewusst, und dies würden wir auch nicht erkennen, wenn diese Erkenntniss nicht die Folge anderer Ueberlegungen wäre. So steht es auch mit dem Bewusstsein unserer Freiheit. Das deutliche Bewusstsein, dass, wenn wir handeln, wir handeln, weil wir so und nicht

---

[1]) III, § 310, 349. II, § 132, 174, 175.

anders *wollen*, verhindert uns zu unterscheiden, ob dieses Wollen seinen letzten Grund in uns selbst hat, oder ob es durch dieselbe Ursache, darin unser Sein begründet ist, verursacht wird. Um diese Frage zu entscheiden, muss man seine Zuflucht zur Reflexion nehmen. Man kann aber auf diesem Wege niemals zu dem Ergebniss gelangen, dass unser Wille die Ursache unseres Wollens sei. Nimmt man nämlich an, wir wären bei unserem Wollen ganz passiv, so würden wir dessenungeachtet dasselbe Gefühl unserer Freiheit haben; aus dem einfachen Grunde, dass unser Wollen ein Wolgefallenfinden ist an dem, was wir wollen, wodurch alle Vorstellung eines äussern Zwanges von dem Gewollten entfernt wird. Aehnlich würde ein Wetterhahn, wenn er Selbstbewusstsein hätte und Wolgefallen daran finden könnte, sich nach einer gewissen Seite zu wenden, sich ganz gewiss einbilden, dass er sich aus freier Wahl nach dieser Seite bewege, und von den äusseren Ursachen, den Winden u. s. w. durch welche die Bewegung verursacht wird, würde er sich keine Rechenschaft geben[1]). Die als *Indifferenz* vorgestellte Freiheit kritisirt Bayle an vielen Stellen überaus scharf. Auch der damaligen Theologen und Metaphysiker gewöhnliche Reden über die göttliche Zulassung und Mitwirkung, von welchen selbst der nach ihm lebende Leibnitz sich in seiner Theodicee nicht frei gemacht hat, werden von Bayle in verschiedenen Artikeln seines Wörterbuches entkräftet[2]). Seine Kritik ist zersetzend und richtet sich fast gegen alle Punkte der herschenden Metaphysik und Theologie. Ihre Kraft liegt nicht so sehr im Nachweise des Gegentheils, als in den Einwürfen und Zweifeln, mit welchen sie die geltenden Meinungen bestürmt. Bayle thut die Nothwendigkeit einer Revision der Begriffe dar, ohne dass er selbst zum Aufbau von etwas Besserem mitzuwirken vermag.

War Bayle Kritiker, so geht Hume weiter und wird durch die Kritik dazu gebracht, die Möglichkeit menschlicher Erkenntniss auf übersinnlichem Gebiete überhaupt zu bezweifeln. Indem er von dem empirischen Standpunkt Locke's ausgeht, weist er nach, dass die Begriffe des Verstandes, insbesondere derjenige einer *Ursache*, uns nicht aus der Erfahrung zukommen. Die Erfahrung stellt das Bestehen wahrgenommener Thatsachen und deren Aufeinanderfolge

---

[1]) Réponse aux questions d'un provinc. c. 140.

[2]) Art. Epicure, Chrysippe, Pauliciens, Jansenius, Pyrrhoniens, Spinoza, Buridan.

fest, das *post hoc;* allein, wie oft auch die Aufeinanderfolge bestimmter Erscheinungen sich zutragen möge, so hat man doch kein Recht, daraus auf das *propter hoc* zu schliessen. Ist also der Begriff „*Ursache*“ empirisch nicht zu beweisen; so kann eben so wenig bewiesen werden, dass ich *Ursache* meiner Thaten bin; und es fällt die Behauptung des freien Willens, nach welcher die letzte *Ursache* des Wollens in das *Ich* verlegt wird, eben so sehr dahin, wie der Determinismus, bei welchem das Wollen von determinirenden *Ursachen* abhängig gemacht wird. Wenn die gewöhnliche empirische Methode (Locke) lehrt, dass nach dem Gesetze der Ursache Alles ursächlich, und deshalb nothwendig zusammenhänge, woher kommt denn, obgleich dies theoretisch feststeht, die Abneigung gegen die Lehreder Nothwendigkeit unter den Menschen? Stellt man sich die Freiheit als das Vermögen vor, nach der eigenen Bestimmung des Willens zu handeln oder nicht zu handeln: was ist diese Freiheit anders als eben der Zufall? Wird dagegen der Determinismus anerkannt, dann ist es mit aller Contingenz und Freiheit vorbei. Ein Anderer handelt dann für uns und enthebt uns aller Verantwortlichkeit. Die Philosophie steht hier vor einem Geheimniss [1]). Jeder Versuch, die Indifferenz des Willens und die Freiheit der menschlichen Thaten mit dem göttlichen Vorherwissen auszugleichen, oder das Sein Gottes mit dem Sein und dem Ursprunge des Bösen auszusöhnen, ist erfolglos. Die menschliche Erkenntniss hat hier ihre Grenzen; und wo sie sich über das Gebiet der blossen Erforschung der Thatsachen auf das der Speculation hinauswagt, bringt sie nichts Anderes hervor, als Trugschlüsse und Täuschungen [2]).

Die Ungewissheit der menschlichen Erkenntniss in Betreff des Uebersinnlichen, zu welcher, nach Hume, die von der Erfahrung ausgehende Philosophie sich gedrängt sah, liess Kant auf eine ganz entgegengesetzte Methode Bedacht nehmen. An die Stelle der Philosophie der Erfahrung tritt bei ihm eine Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens; die Anmassung der Philosophen, dass sie vermöchten zur Erkenntniss des objectiven Seins der Dinge durchzudringen, wird von ihm sowol in Betreff der sichtbaren als der unsichtbaren Welt abgewiesen. Die menschliche Erkenntniss ist gewisss, da sie sich auf unveränderliche Denkgesetze gründet, welche a priori in dem menschlichen Geiste vorhanden sind; allein sie ist

[1]) Essays and Treat. vol. II. p. 120 u. 96, 97.
[2]) Essays of human understanding. Ess. 7 u. 8.

bloss subjectiv. Möge die sinnliche Welt für unsere Anschauung immerhin aus Phänomenen in den Formen des Raumes und der Zeit bestehen und zufolge einer gewissen Beziehung, welche der menschliche Verstand zwischen die Erscheinungen setzt: so ist es gleichwol ungewiss, ob sie in diesen Formen und zufolge dieser Beziehung auch für sich besteht. Auf dem Gebiete des Uebersinnlichen besteht unsere Erkenntniss in der Bildung gewisser Ideen von einem allervollkommensten Wesen, von absoluter Einheit, von absoluter Totalität; aber das wirkliche Dasein von Objecten, welche auf dem Gebiete der sinnlichen Anschauung als Noumena *(das Ding an sich)* erkannt werden, wenn auch das objective *Wie* dieses Seins unsere Erkenntniss übersteigt, ist in Betreff des Uebersinnlichen ganz unbeweisbar, und der Schluss von der Idee auf ein concretes Etwas, das dieser Idee in der Wirklichkeit entspräche, ist nicht erlaubt. Die Ideen: *Gott*, die *Seele* als untheilbare Einheit, das *Weltall* als untheilbares Ganze, sind subjectiv; sei es auch, dass diese Ideen in dem menschlichen Geiste nicht willkürlich, sondern kraft der Vernunft selbst nothwendig da sind, und also als regulative Principien allgemeine Gültigkeit haben. Wenn man diese Ideen auf concrete Gegenstände anwendet, so fällt die Nichtigkeit des Schlusses in die Augen. Der gewöhnliche Beweis für das Dasein der Seele als einer vom Leibe abgesonderten, für sich bestehenden substanziellen Einheit, beruht auf einem falschen Schlusse. Die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes sind unhaltbar, und bei den gewöhnlichen kosmologischen Begriffen verwickelt sich die Vernunft in unauflösliche Widersprüche (Antinomien) mit sich selbst. Bei den gewöhnlichen Fragen der Metaphysik: hat das Weltall einen Anfang, oder nicht? ist es das Eine, oder ein Aggregat des Vielen? herscht das Gesetz der Causalität unbedingt, oder giebt es freie Ursachen? ist die Welt begründet oder nicht begründet in einem Wesen, das, sei es in, sei es ausserhalb der Welt, mit unbedingter Nothwendigkeit besteht? kann Ja und Nein, die Thesis und die Antithesis mit gleichem Recht vertheidigt werden.

Bezüglich der Freiheit des menschlichen Willens kann daher eben so wenig die Erfahrung als die Speculation etwas entscheiden. Die Erfahrung nicht, denn diese ist lediglich auf das Sinnliche gerichtet, aber auch nicht die Speculation. Insofern nämlich die Vernunft, von Ursache zu Ursache aufsteigend, einen Anfang fordert, wo die Reihe der aufeinanderfolgenden Ursachen abbricht, wo das Gesetz von Ursache und Wirkung aufhört und einer freien Causali-

tät den Platz räumt, welche, weil sie selbst nicht durch eine Ursache determinirt ist, auch nichts nach dem Gesetz der Ursächlichkeit verursacht, tritt sie zwar im Gebiete der Speculation für die Lehre der freien Ursachen auf; aber wo sie das thut, da beweist dieselbe Vernunft mit gleich gutem Erfolg, dass Alles nach natürlichen Ursachen mit Nothwendigkeit geschieht, da auch die als Anfang der Handlung gedachte freie Ursache einen Zustand, ein *So sein* der noch nicht handelnden Ursache voraussetzt, wodurch sie, als durch ein *prius* determinirt, aufhört eine freie Ursache zu sein. Die transcendentale Freiheit, die in der Erfahrung nirgends angetroffen wird, ist demzufolge ein *leeres Gedankending*[1], das zur intelligibeln Welt der Noumena gehört, von welcher man nichts wissen kann[2]. Die alte Metaphysik hat damit ausgedient. Was sie theologisch über Gott, psychologisch über die Seele, kosmologisch über die Freiheit und den Determinismus gelehrt hat, besteht in lauter Widersprüchen (Antinomien) und ruht auf Trugschlüssen. Die ganze Metaphysik ist nichts weiter, als ein unerlaubtes Hinübertragen der Ideen der Vernunft auf das Gebiet der concreten Wirklichkeit, ein dialectisches Spiel der Vernunft, dem es an aller Objectivität gebricht.

Bei solchem Stand der Dinge ist nur auf dem Gebiet der Sittlichkeit, oder der practischen Vernunft, Rettung zu erwarten. Die practische Vernunft gebietet unbedingt: *Du sollst.* Hier wird nicht gefragt, mit welchem Recht sie gebiete, genug, dass sie gebietet und in ihrer Forderung durch Nichts sich abweisen lässt. *Du sollst,* also *kannst* du, also ist der Mensch als sittliches Wesen zur Autonomie berufen. Die practische Vernunft erlangt daher die theoretisch unbeweisbare Freiheit in der Form der *Willkür, „nach welcher die Handlung sowol als ihr Gegentheil im Augenblick des Geschehens in der Hand des Subjects sein muss*[3]*).“ „Denn, wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfliessenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder ausser ihm anzutreffen seien; so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muss immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurtheilt werden. Er sollte*

[1]) Kritik der reinen Vernunft, 1787. 2. Th. 2. Abth. 2. B. 2. Hauptst. zwischen S. 453 und 490.

[2]) S, 582. Pract. Vern. S. 170, 238.

[3]) Religion innerh. der Grenzen der blossen Vernunft (Königsberg) S. 54.

sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag" [1]). Gleichwie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit, ist daherauch die Freiheit (Willkür) für die sinnliche Wahrnehmung und das auf diese gerichtete Vermögen des Verstandes nicht vorhanden, und auf speculativem Wege nicht zu beweisen, da dieses Vermögen nichts Anderes kennt als das Gesetz, welches alle Erscheinungen ursächlich und deshalb nothwendig mit einander verbindet; aber sie ist wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit ein Postulat der practischen Vernunft, ein Glaube, der über jeden Beweis erhaben ist [2]).

Hatte KANT auf dem Gebiete der sinnlichen Erfahrung den Gegensatz und die Zweiheit des wahrnehmenden Subjectes und der Gegenstände der sinnlichen Welt als des Objectes der Wahrnehmung bestehen lassen (wenn er auch behauptete, dass die Dinge an und für sich unserer Wahrnehmung entflögen) so erkannte FICHTE die Consequenzen dieser Lehre und zerbrach, in KANT's Fusstapfen tretend, ganz und gar den bei KANT noch vorhandenen Dualismus von Subject und Object. Alles, was in der gewöhnlichen Weltanschauung als *nicht-Ich* ausserhalb des *Ich* gedacht wird, wird bei FICHTE ein freies, selbstständiges Erzeugniss des denkenden *Ich*'s. Das Dasein einer intelligibeln Welt hinter den Erscheinungen, wozu u. A. die durch die Sittlichkeit geforderte Freiheit (Willkür) gehören würde, kann daher auch in FICHTE's Lehre nicht zugelassen werden. Für das Ich giebt es keine anderen Schranken, als diejenigen, welche es sich selbst setzt. Das Ich ist mithin absolut frei, als der letzte Grund aller Dinge. Das Ich kennt keine andere Determination als Ich, es ist sich selbst *Gott, Welt, Alles.* Die Freiheit kann jedoch nicht die Willkür sein, die an keine Ordnung oder was immer für ein Gesetz gebunden ist. Wenn auch das Ich autonom ist, so wird es doch beherscht und determinirt durch das Wesen des Ichs selbst. Das *Ich* ist theoretisch Denknothwendigkeit und ist auf practischem Gebiete an die sittliche Weltordnung gebunden, welche durch das *Ich* selbst festgestellt, in FICHTE's Lehre die Stelle des gewöhnlichen Gottesbegriffes erhält. Ist die objective Welt oder das *nicht-Ich* ein Erzeugniss des Ichs, löst sich bei FICHTE Alles auf in das denkende und wollende Ich, so ist dieses Denken und Wollen jedoch *nothwendiges* Denken, *nothwendiger* Wille.

---

[1]) S. 39.
[2]) S. 46. Vgl. Kritik der pract. Vernunft. Riga 1788. I, 172, 175.

Absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit sind hier eins. Dies gilt von FICHTE sowol in der ersten Periode seiner Philosophie, — darin das *Ich* noch wie bei KANT betrachtet wird als *Ichheit* oder das *allgemeine Ich* (das reine Ich), welches, wo es individuell wirksam ist, an dasselbe Denkgesetz gebunden, überall dasselbe *nicht-Ich* setzt, und auf practischem Gebiete derselben sittlichen Weltordnung gehorcht, — als auch in der späteren Periode seiner Philosophie, in welcher das Ich als *All-Ich* oder das absolute Denken auftritt, welches das Universum als sein Object oder *nicht-Ich* setzt, und von welchem das individuelle oder empirische *Ich* nur eine Erscheinung ist. Für die in der Form des freien Willens gedachte Freiheit, für Willkür und Zufall giebt es eben so wenig in der ersten als in der zweiten Phase der FICHTE'schen Philosophie Raum. In der ersten Phase entspricht das *Ich* als Denken, und auf practischem Gebiet als sittliche Weltordnung, der harmonia praestabilita des LEIBNITZ, und schliesst ebensosehr wie diese alle Willkür aus. In der zweiten Phase ist das *Ich* absolut und Eines. Das Eine Allwesen ist *Ich*, welches selbst das Universum, und mit dem Universum auch das besondere *Ich* als Object setzt. In dieser zweiten Phase, in welcher das absolute *Ich* der Substanz oder der *natura naturans*, die Welt oder das *nicht-Ich* der natura naturata des SPINOZA — freilich idealistisch gedacht — entspricht, sind die Willensäusserungen des besonderen *Ich*'s die Offenbarungen des *All-Ich*'s, und es kann deshalb eben so wenig als bei SNINOZA von solcher Freiheit die Rede sein, welche jede, auch innere Determination ausschlösse.

Wie verschieden auch Beider Ausgangspunkt sein möge, so stellt uns doch die *Wissenschaftslehre* FICHTE's, gleichwie die Lehre des SPINOZA, den Versuch vor Augen, Alles auf eine Einheit zu bringen, und aus Einem absoluten Princip, nämlich dem *Ich*, als dem absoluten Subject abzuleiten. Darauf weiterbauend, wagt SCHELLING den Versuch, das Absolute als wirklich bestehende Welt zu begreifen, und als einen lebendigen Naturprocess vorzustellen, in welchem das absolute Subject sich objectivirt und durch verschiedene Phasen hindurch zu einer höheren Vollkommenheit von der untersten Stufe der Natur zu der höchsten sich entwickelt. Bei SCHELLING ist das Absolute nicht das *Denken*, nicht bloss wie bei FICHTE das absolute Subject *Ich*, welches, indem es das Universum sich gegenüber stellt, sich selbst denkend als *nicht-Ich* objectivirt, sondern ein Process der Ent-

wicklung, darin das Absolute stufenweise zuerst zur Natur und darauf im Menschen zum selbstbewussten Geiste sich entwickelt. Der Geist, mit Allem, was in und an ihm ist, also auch sein Denken und Wollen, wird nun die nothwendige Evolution des Einen Absoluten. Für das liberum arbitrium im gewöhnlichen Sinne des Wortes giebt es in SCHELLING's Naturphilosophie eben so wenig eine Stelle, als bei SPINOZA. Der gewöhnliche Freiheitsbegriff ist denn auch von SCHELLING vorsätzlich untersucht und bestritten worden. Das Vermögen, sich ohne Beweggründe ebensowol zu A als nicht zu A zu bestimmen, wäre im Grunde nichts Anderes als das Vorrecht, unvernünftig zu handeln. Es würde den Menschen dem bekannten Esel BURIDAN's ähnlich machen, welcher, zwischen zwei Weiden gestellt, um recht undeterminirt zu sein, vor Hunger starb. Der wollende Mensch ist nicht indifferent, sondern wird durch die Vernunft determinirt, so oder anders zu wollen, nach dem Masse der Entwicklung, welche ihm in einem bestimmten Augenblicke eigen ist[1]). Mit SCHELLING wurde auf dem von FICHTE betretenen Wege eine Weltanschauung ins Leben gerufen, in welcher von dem gewöhnlichen Begriff Gottes und des freien Willens nicht mehr die Rede sein kann. Was FICHTE in seiner *Wissenschaftslehre* durch abstracte Speculationen und dialectische Entwicklung des *Ich* begonnen hatte, wurde in SCHELLING's Naturphilosophie vollendet.

JACOBI erkannte dies. Die Wissenschaft, welche Alles aus Ursachen erklärt und zu begreifen sucht, kömmt nicht zu Gott und nicht zur Erkenntniss der menschlichen Freiheit. Alles ist, ihr zufolge, Natur, Nothwendigkeit, Gesetz. Die Natur ist Alles in Allen. Das Interesse der Wissenschaft bringt es mit sich, dass es keinen Gott gebe, der als persönliches, von der Welt unterschiedenes Wesen gedacht wird[2]). Die sichtbare Natur verbirgt Gott. Es giebt keine andere Philosophie als diejenige SPINOZA's. Spinozismus ist Determinismus und Determinismus ist Atheismus und Fatalismus[3]). Atheismus, weil er keinen persönlichen Gott ausserhalb der Welt anerkennt; Fatalismus, weil er die Freiheit des menschlichen Willens aufhebt. Die kritische Philosophie hat zwei natürliche Töchter: die *Wissenschaftslehre* FICHTE's und die *Identitätsphilosophie* SCHELLING's. KANT hat bewiesen, und darin besteht sein Verdienst, dass

---

[1]) Philos. Schr. I, 463.
[2]) W. W. II, S. 384, 385
[3]) IV, 1. S. XXXVI, 55, III, 45.

der *Verstand*, im Widerspruch mit der *Vernunft*, Gott und den Geist materialistisch leugnet, während die *Vernunft* consequenter Weise, wie sich bei FICHTE gezeigt hat, die Aussprüche des Verstandes leugnet, zum Idealismus führt, und sich selbst zum Gott macht. Die transcendentale Philosophie führt nicht zu Gott. Sie deshalb des Atheismus zu beschuldigen, geht eben so wenig an, als wenn man von einer gottlosen Geometrie oder Rechenkunst sprechen wollte. Sie hat nur bewiesen, dass das Uebersinnliche kein Gegenstand des Wissens ist; weshalb denn auch KANT den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für Postulate der practischen Vernunft erklärt hat. Das Ergebniss lautet: dass das Uebersinnliche durch directe Mittheilung von Seiten Gottes und von Seiten des Menschen durch unmittelbare innerliche Wahrnehmung, auf dem Wege des Glaubens, und nicht durch Beweisführung zu unserer Kenntniss kömmt. Der letzte Grund, auf dem Alles beruht, kann kein Wesen sein, das an das Gesetz der Ursächlichkeit gebunden und also selbst abhängig ist. Alles kömmt schliesslich auf die als reine Selbstthätigkeit gedachte Freiheit hinaus. Wer diese Freiheit zu begreifen sucht, verliert sie; weil das Begreifen nichts weiter ist, als den ursächlichen Zusammenhang erkennen, darin etwas Endliches zu andern endlichen Dingen steht; woraus also folgt, dass, was begriffen werden kann, nicht mit Freiheit, sondern nothwendig besteht. Das Wissen führt zu dem Satze, dass alle Wesen mechanischen Gesetzen unterworfen sind, und deshalb jede Wirkung zum Theil eines andern Wesens Wirkung ist. Mit dem Verstande kann daher die *Möglichkeit* der Freiheit nicht erkannt werden, aber ihre Wirklichkeit kündigt sich in dem menschlichen Bewusstsein unmittelbar an.

Die Freiheit oder Unabhängigkeit des Willens von aller natürlichen Nothwendigkeit ist jedoch nicht das ungereimte Vermögen, sich ohne Grund zu etwas zu bestimmen (*die unselige Fähigkeit, widersprechende Dinge, das Böse wie das Gute, zu wollen,* was im Grunde nichts anderes ist, als nicht frei sein), auch nicht zwischen dem, was für nützlich gehalten wird, das Beste zu wählen; denn auch dieses Wählen geschieht nach mechanischen Gesetzen. Freiheit ist Wollen, unabhängiges Wollen, „reine Selbstthätigkeit", deren der Mensch sich unmittelbar bewusst ist. In dieser Freiheit besteht unsere Ehre, und so lange ein Funke dieses Ehrgefühls, das sich durch keine Wissenschaft hinwegvernünfteln lässt, übrig bleibt, eben so lange wird in uns ein unwidersprechliches Zeugniss, ein unbezwingbarer Glaube an die Allmacht unseres Willens vorhanden sein. Nur ein Nichtswürdiger kann dieses Gefühl verleugnen. Wer

sich auf dieses Ehrgefühl verlässt, in dem muss noch ein anderer Geist wohnen, als der Geist, welcher Syllogismen macht. Dieser Geist ist der Athem Gottes, der das irdische Geschöpf beseelt, das Göttliche im Menschen, das auf das Ewige und Unvergängliche gerichtet ist und die Unsterblickeit zu seinem Theil hat[1]). Warum jedoch diese Freiheit oder die Kraft, unseren sinnlichen Begierden zu widerstehen, nicht allen Widerstand der sinnlichen Natur überwindet, uns mithin wol nach Freiheit streben lässt, aber nicht wirklich frei macht, dies ist ein *unergründliches Geheimniss*, das Geheimniss der Schöpfung, der Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen, das Geheimniss des Bestehens persönlicher Wesen. Es ist das Geheimniss, welches sich allerwege in der Natur kundgiebt, da sie überall, und so auch in unserm Innern, Gott zugleich ankündigt und verbirgt[2]).

Wenn irgend Jemand, so durchschaute Jacobi, dass die alte Metaphysik mit ihren Beweisen für das Dasein Gottes und die menschliche Freiheit durch Kant's Kritik über den Haufen geworfen war. Dennoch konnte er sich der herschenden Begriffe, darin sein religiöses und sittliches Gefühl Ruhe fand, eben so wenig als Kant selbst auf religiösem und practischem Gebiete entschlagen. Die neue Metaphysik, zu der Kant den Grund gelegt, und welche die deutliche Richtung darauf hatte, den früheren Dualismus Geist und Stoff, Gott und Welt, Subject und Object, Ich und Nicht-ich, zu beseitigen und sich zu einer rein monistischen Weltbetrachtung zu erheben, konnte in ihren zuerst gewonnenen Ergebnissen dem tiefgewurzelten religiösen Bedürfniss keine Befriedigung gewähren. Die *Wissenschaftslehre* Fichte's, nach welcher, als nothwendige Consequenz der Kant'schen Kritik Alles in das denkende Subject = Ich sich auflöste, und an die Stelle des persönlichen, von der Welt unterschiedenen, menschenförmig gedachten Gottes eine unpersönliche Weltordnung gesetzt wurde, war nicht nur antidualistisch, sondern vernichtete nach Jacobi's Schätzung, gerade so wie früher Spinoza, nicht nur den Zwiespalt, sondern im Grunde auch die Zweiheit, welche das nothwendige Postulat aller Religion ist. Sie löste in ihrer ersten Phase das selbstständige und persönliche Dasein Gottes als *Du* oder *Nicht-Ich* dem *Ich* gegenüber auf und liess in ihrer zweiten Phase das selbstständige und persönliche

---

[1]) IV, I, S. 25 f. III. S. 324.

[2]) III, S. 324, 335.

Sein des endlichen *Ich*'s in dem absoluten *Ich* = Gott untergehen. SCHELLING's Versuch, im absoluten Wesen die Identität von *Ich* und *nicht-Ich* dadurch begreiflich zu machen, dass er den menschlichen Geist als eine nothwendige Evolution der Natur oder des unpersönlichen Absoluten vorstellte, welches erst durch Entwicklung im Menschen Person wird, genügte dem religiösen Glauben ebensowenig. Daher hielt JACOBI fest an den früheren Begriffen, doch nicht mehr auf Grund von Beweisen des Verstandes, welche die Wissenschaft vernichtet hatte, sondern durch den *Glauben* an eine ursprüngliche Offenbarung Gottes und der übersinnlichen Welt in dem menschlichen Gemüth. JACOBI war philosophisch genug, um einzusehen, wie ungenügend die alte Metaphysik sei, aber er entbehrte der Denkkraft, um sich beim Verfall der alten Methode durch FICHTE und SCHELLING hin zu einer besseren Weltanschauung zu erheben. Wie bei den Griechen die vom Denken ermattete Philosophie damit endigte, dass sie sich in die Arme der Mystik warf, und wie im Mittelalter die Mystik die natürliche Reaction gegen den scholastischen Rationalismus wurde: so wurde auch JACOBI im edlen Sinne des Worts Mystiker. Das Dasein Gottes, die Freiheit und Unsterblichkeit stehen für ihn mit unmittelbarer Gewissheit fest. Die Consequenz der neueren Wissenschaft, welche mit KANT anfing, war diese: entweder es musste durch fortgesetzte Untersuchung und Denken über dem Trümmerhaufen des alten Gebäudes auf die Gefahr noch manchen Irrthums ein neues Gebäude errichtet werden, und, da die früheren Versuche, sich der Wahrheit durch den Verstand zu bemächtigen, nicht genügten, durch ein erneutes und kräftigeres Denken ein Ersatz für den erlittenen Schaden gewonnen werden; oder man musste, da die Ergebnisse der früheren Wissenschaft dahingefallen waren, die Wissenschaft selbst verleugnen und für incompetent erklären über das Uebersinnliche zu urtheilen, und an die Stelle des Wissens den Glauben und das unmittelbare Bewusstsein, an die Stelle der Vernunft das Gefühl setzen. Der erstgenannte Weg wurde von FICHTE, SCHELLING und HEGEL eingeschlagen, welche auf der von KANT gelegten theoretischen Grundlage weiter bauten; den letzterwähnten Weg schlugen, auf den Spuren der practischen Philosophie KANT's, JACOBI und nach demselben FRIES und alle späteren Gefühlstheologen ein, deren Spruch es mit DE WETTE wurde, dass das Uebersinnliche nicht durch den Verstand bewiesen, sondern durch das Herz gefühlt werden muss („Anerkennung des Göttlichen, das der Verstand nicht beweisen kann, im gläubigen Gefühle"). Was der Verstand leugnet und leugnen muss,

postulirt das Herz. Heide mit dem Verstand, erklärt JACOBI mit dem Herzen ein Christ zu sein, und zu der früheren dualistischen Gegenüberstellung und dem Widerspruche zwischen Gott und Welt, Geist und Stoff, Seele und Leib, Subject und Object, Freiheit und Nothwendigkeit wurde nun ein neuer Widerstreit hinzugefügt, nämlich der von Verstand und Herz, Vernunft und Gewissen. Auf diesem Standpunkte kann der menschliche Geist nicht stehen bleiben. Eine neue Methode trat in HEGEL's Person auf, nachdem auch SCHELLING als er den Weg philosophischer Untersuchung verlassen, auf neuplatonische Weise die Welt für einen Abfall vom Absoluten erklärt, die Seele aus einer früheren intellectuellen Welt in die Sinnenwelt zur Strafe ihrer Vermessenheit, für sich selbst etwas sein zu wollen, heruntersteigen lassen, und an die Stelle des Wissens unmittelbare Anschauung, Contemplation und Intuition gesetzt hatte.

Bei HEGEL wird das Absolute als *Denken* betrachtet, als absolute Logik, und der Versuch gewagt, die Welt in ihrer Entwicklung zu begreifen als die Offenbarung des Einen absoluten Denkens oder der ewigen absoluten Logik. Die FICHTE'sche Lehre des *Ich*, als des absoluten Denkens, vereinigt sich bei HEGEL als absolute Logik mit SCHELLING's Naturphilosophie, die Speculation mit der Empirie, und es wird erklärt: Das Absolute sei die Identität von Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit. Wie weit sie auch über SCHELLING hinausgeht, so erhebt sich doch auch hier die Speculation nicht zu der Persönlichkeit Gottes. Das empirisch Bestehende wird anerkannt, aber es läuft Gefahr, nach einer aprioristischen Logik construirt, der Speculation geopfert zu werden. Der *Begriff*, obgleich derselbe vom Standpunkte Gottes oder des absoluten Wesens aus betrachtet das prius ist, welches dem empirisch Wahrgenommenen vorausgeht, wird auch, und dies ist das Bedenkliche der HEGEL'schen Methode, das prius in der Entwicklung der menschlichen Erkenntniss; und es entsteht die Gefahr, dass Natur und Geschichte, die empirische Wirklichkeit, nach einem Begriffe construirt werden, anstatt dass man sich aus der empirisch festgestellten Wirklichkeit zu dem Begriff, aus der Natur und Geschichte zu Gott erhebt. Diesem Mangel ist es zuzuschreiben, dass die Lehre von der menschlichen Freiheit, namentlich vom freien Willen oder der Willkür, nur selten und beiläufig, mehr phänomenologisch als empirisch psychologisch von HEGEL behandelt wird[1]).

[1]) Phaen. W. W. II, S. 127. S. 339.

Die Freiheit des Willens wird von Hegel in der *Rechtsphilosophie* zur Sprache und unter den Begriff der Zufälligkeit gebracht, so dass es scheinen kann, Hegel betrachte den Willen als nicht determinirt und also von aller, sowol äusserer als innerer Nothwendigkeit, entbunden. Inzwischen besteht die Freiheit oder: „das Auchanderskönnen“ für das reflectirende *Ich* blos abstract, als logische Möglichkeit, wenn nämlich das *Ich* in seiner Allgemeinheit sich formell in sich selbst zurückzieht und von jedem bestimmten Inhalt und jeder concreten Wirklichkeit abstrahirt[1]). Wenn dagegen das *Ich* concret und mit Inhalt gedacht wird, so macht die Freiheit in der Wirklichkeit der Nothwendigkeit Platz und es wird der freie Wille ein *Schein*, etwas, das blos phänomenologisch nicht psychologisch und wirklich besteht. Das Ich nämlich erscheint auf einer gewissen Entwicklungsstufe des Bewusstseins in seiner Allgemeinheit als zufälliger oder nicht determinirter Wille; in der Wirklichkeit jedoch wird der Wille durch das Ich selbst, (in Betracht seines Inhalts), bestimmt. In der Wirklichkeit, welche nach Hegel die Offenbarung und Verwirklichung (Entäusserung) des logischen Begriffes ist, ist für das Freie und Zufällige, für etwas, das ist, aber auch eben so gut in Wirklichkeit nicht sein kann, der Natur der Sache gemäss kein Raum. Ist die Möglichkeit von etwas Anderem auch in abstracto denkbar, so steht doch in der Wirklichkeit die vernünftige Nothwendigkeit dem abstract Möglichen und Zufälligen gegenüber. Was wirklich ist, ist auch allein möglich. Das Wirkliche ist vernünftig als Manifestation des absoluten Denkens, und was vernünftig ist, ist wirklich und dadurch auch nothwendig. Das empirisch Wahrgenommene *scheint* zufällig, so lange der Grund seines Bestehens nicht erkannt ist. In der *Logik* ist bei der Analyse des menschlichen Bewusstseins die Kategorie der Zufälligkeit kein anderes als vorübergehendes obgleich nothwendiges Moment. In der *Natur* wird mit dem Namen der Zufälligkeit bezeichnet was nicht aus dem Wesen selbst nothwendig hervorfliesst sondern durch eine fremde Ursache zu Stande kömmt; alsdann ist jedoch der Zufall nicht absolut, sondern relativ. So ist es z. B. nothwendig, dass der Stein, den man loslässt, fällt; jedoch accidentiell und ein Zufall ist es, wenn der Stein durch eine Ursache, welche nicht in dem Stein selbst liegt, nach oben geht, obschon auch dieses in Verbindung mit dem Ganzen betrachtet, wiederum nicht zufällig, sondern noth-

---

[1]) § 14, 15. Vgl. Encyclop. I, S. 289.

wendig verursacht wird. So ist die Begegnung zweier Menschen zu einer gewissen Zeit, wenn die Ursache der Zusammenkunft die Folge ist, eines vorher gefassten Vorsatzes einander an jener Stelle zu begegnen, etwas Nothwendiges; aber die Begegnung heisst *zufällig*, wenn sie von ihrem Willen unabhängig, durch ausser ihnen liegende Umstände stattfand. So ist die Sünde ein *nothwendiges* Entwicklungsmoment. Dass der Mensch sündigt, ist nicht zufällig, sondern dass die allgemeine Nothwendigkeit in *dieser* oder *jener* Form der Sünde als That sich offenbart, ist *zufällig*, obschon auch dieses in Verbindung mit dem *All* betrachtet, nur relativ zufällig, und also im Grund der Sache *nothwendig* ist. Diese Nothwendigkeit, welche überall und in Allem erkannt werden muss, erstreckt sich auch auf das Gebiet der Sittlichkeit und des Willens. Die Nothwendigkeit, welche Hegel predigt, ruht jedoch nicht auf einem blindwirkenden Naturprocess, wobei die Natur, von dem ursprünglichen Zustande der Indifferenz von Subject und Object ausgehend, zu dem Vielen und Individuellen sich selbst objectivirt; sondern ist eine *vernünftige* Nothwendigkeit, die Offenbarung der höchsten Logik, welche namentlich sichtbar wird in der Entwicklung des Menschen aus den Banden der Natürlichkeit zum selbstbewussten Geiste und zur sittlichen Freiheit. Hegel ist unter den Philosophen der Lösung des Problems der Freiheit am nächsten gekommen; aber die grosse Frage nach der Einheit in der Vielheit, nach dem Verhältniss zwischen der Persönlichkeit Gottes und der Persönlichkeit des Menschen wurde auch von ihm nur theilweise gelöst und erfordert eine fortgesetzte Untersuchung. Die Philosophie Hegel's drängt einerseits auf eine Speculation, welche vom unpersönlichen Denken sich erhebe zum Begriff eines persönlichen, seiner selbst bewussten höchsten Wesens, in dem Alles, was lebt, auch die endlichen Persönlichkeiten, sich bewegen und sind; andrerseits auf eine stets sorgfältigere, von aller Speculation unabhängige Beobachtung. Wo nach Hegel die Speculation auf Kosten der Beobachtung fortgesetzt wurde, entartete sie aus Mangel an empirischer Kenntniss in Gnostik.

Da Julius Mueller den freien Willen auf empirischem Wege nicht finden konnte, und Schleiermacher's Fusstapfen folgend[1]) auch als Ursache der Uebertretung des ersten Menschenpaars nicht zu begreifen vermochte, so leitete er[2]) ihn aus einer Präexistenz der

[1]) Der Christ. Glaube I, § 72.

[2]) Die Lehre von der Sünde. 2te Ausg. II, S. 93, 96.

Seele ab, womit er, wie ROTHE bemerkte, die Frage nicht löste sondern verschob. Im Unterschiede davon verkündigte der Indeterminismus durch TIBERGHIEN die alte Behauptung: „la volonté n'est déterminée que par la volonté“ [1]) und huldigte CH. SECRÉTAN, unter Erneuerung der nominalistischen Scholastik, der Freiheit in der Form der meist unvernünftigen Willkür, womit das Weltall aus der Willkür Gottes erklärt und die Freiheit als Leugnung jeder auch der vernünftigen und sittlichen Nothwendigkeit aufgefasst wird [2]). Der einseitig dargestellte Determinismus führt in unseren Tagen, aller höhern Speculation entkleidet, unter dem Namen: Positivismus auf empirischem Gebiet, immer mehr zum Materialismus und zur Leugnung der Macht des Geistes [3]), während die speculative Wissenschaft solcher Männer wie SCHOPENHAUER die Welt hervorgehen lässt aus dem unbewussten und zwecklosen Streben, das man Willen nennt; was die Folge hat, dass auch die Sittlichkeit, wo sie besteht, als etwas Zufälliges betrachtet wird.

Noch immer wird die Philosophie aufgefordert, das grosse Problem von der Einheit des idealen und wirklichen Seins, vom Verhältniss des Allgemeinen zu dem Besonderen, des Einen zu dem Vielen und umgekehrt, zu lösen, und damit auch die Lösung der Frage nach der Freiheit und deren Verbindung mit der frühesten Nothwendigkeit, d. i. mit dem Dasein Gottes zu geben. Allein dazu ist es nöthig, dass alles Ansehen vorhandener Begriffe und Vorstellungen bei Seite gelassen und das Princip der neuen Philosophie, de omnibus dubitandi, um Alles aufs neue zu untersuchen, mit allem Ernste auch auf die in der Moral gestempelten herkömmlichen Begriffe angewandt werde; dass der empirischen Untersuchung auf jedem Gebiete menschlicher Erkenntniss ihr Recht zu Theil werde, und dass der Vernunft eben so sehr das Recht, als Gesetzgeber aufzutreten und das Wirkliche nach ihrem Massstabe zu bestimmen, bestritten, als dass ihr anderseits die Befugniss zuerkannt werde, das empirisch Gegebene, nicht das blos sinnlich, sondern auch das psychologisch

---

[1]) Psychologie. La science de l'homme. p. 631.

[2]) La philosophie de la liberté. 1849. II, p. 6, IX. La volonté est supérieure à toutes les lois. Si l'ordre moral préexistait à Dieu, l'ordre moral serait Dieu, mais alors il n'y aurait plus de Dieu libre.“ — P. 17. „Dieu ne trouve en lui-même aucun motif d'action.“ — P. 74. „La logique elle-même est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu.“

[3]) K. VOGT, Altes u. Neues aus Thier- und Menschenleben, S. 414.

Wahrgenommene, zu verstehen und so aus der Empirie zum Begriff der Einheit, Ordnung, mit einem Worte zur Idee, zum Geist, zu Gott sich zu erheben. Die Philosophie muss nichts Anderes bezwecken, als das empirisch Wahrgenommene zu begreifen; sie muss also zugleich beobachtend und speculativ sein. Wenn sie nur beobachtet, so läuft sie grade wie der alte Nominalismus in Materialismus aus, oder wirft sich, wo das Verlangen nach Religion in einem Menschen kund wird, in die Arme einer unvernünftigen Mystik und Phantastik. Wenn sie dagegen nur speculirt, so kommt sie auf leere Begriffe, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, und erhebt die aprioristischen Schlüsse der Vernunft zu einer constitutiven Macht, zu einer Offenbarung Gottes, anstatt die Vernunft zum Organ zu machen, mit welchem die Wirklichkeit zu begreifen und in der begriffenen Wirklichkeit Gott zu sehen ist. Dieselbe Methode ist auch bei der Untersuchung nach der Freiheit des Willens zu befolgen. Auch hier muss vom Besonderen zum Allgemeinen aufgestiegen werden, vom Menschen zu Gott, um auf diese Weise die Verbindung des besondern Willens mit dem Allwillen verstehen zu lernen und die Stelle zu finden, welche der Mensch als wollendes, selbstthätiges und vernünftiges Wesen einnimmt, als ein Glied des Ganzen, das in Gott seinen Grund hat.

§ 4.

Wichtigkeit der Untersuchung.

Eine nähere Untersuchung über den freien Willen muss sicherlich allen Denen bedeutungslos erscheinen, denen die Beantwortung dieser Frage eine ausgemachte Sache ist; allen Denen, welche durch einfache Berufung auf ihr inneres Bewusstsein das Bestehen eines freien Willens über allen Beweis erhaben erachten, und ohne weiteres Nachdenken uns zurufen, dass ohne die Freiheit es um alle Sittlichkeit und Verantwortlichkeit geschehen sei. Durch solche Machtsprüche mag man meinen, die Sache, welche man vertritt, ohne Form und Process vor dem Richterstuhl Unkundiger gewonnen zu haben; allein der wissenschaftliche Mann wird sich dadurch von der Untersuchung einer Sache nicht abhalten lassen, welche, wie aus der im vorigen § gegebenen Uebersicht erhellt, zu allen Zeiten die scharfsinnigsten Männer beschäftigt hat. Diejenigen, welche aus Trägheit oder geistiger Ohnmacht uns von der Untersuchung abhal-

ten, sind gewohnt, uns mit einer gewissen Vornehmheit daran zu erinnern, dass wir hier vor einem unergründlichen Geheimniss stehen. Auf der einen Seite, sagen sie, steht fest, dass der Mensch in Allem von Gott abhängig ist, andererseits ist nicht minder gewiss, dass der freie Wille, welcher durch das Bewusstsein unserer Abhängigkeit verworfen wird, durch das Bewusstsein unserer Verantwortlichkeit und Schuld auf sittlichem Gebiete unumstösslich feststeht. Diese Antinomie, sagt man dann, ist unauflöslich, und die vielen missglückten Versuche, welche zur Lösung dieser Fragen ins Werk gesetzt wurden, genügen, um von aller ferneren Untersuchung einer Sache, welche ihrer Natur nach unbegreiflich ist, abzusehen.

Das Geheimniss, auf welches man sich beruft, besteht jedoch, wie alle Geheimnisse der kirchlichen Dogmatik, darin, dass das *Ja* und *Nein*, das *Sein* und *nicht Sein* von derselben Sache zugleich ausgesagt werden. Gerade so, wie in der kirchlichen Orthodoxie Gott *Eins* und zugleich *nicht Eins* sondern *Drei* ist, *Drei* und dennoch *Eins*, und also *nicht Drei* ist, *allgegenwärtig* und *unendlich*, und dennoch, in Christus Mensch geworden, innerhalb der Verhältnisse eines Kindes eingeschränkt ist (totus in humana natura et totus extra illam), *Gott*, d. i. unendlich bleibt, und doch *Mensch*, d. i. endlich wird, überall gegenwärtig ist und doch den Himmel eine Zeit lang verlässt; gleichwie Christus als dieselbe Person zugleich Gott und Mensch d. i. nicht Gott — unendlich, allgegenwärtig und allwissend ist, und zugleich, in Grenzen eingeschlossen, in Palästina wohnt, den Ort wechselt, den Tag des Urtheils weiss und nicht weiss; gleichwie im Sacramente des Abendmahls das Brod für die sinnliche Wahrnehmung Brod ist und Brod bleibt, jedoch dem Glauben kein Brod, sondern Christus, Gott und Mensch ist; und gleichwie, um nicht mehr zu erwähnen, in der Lehre von der Erlösung dieselbe Gerechtigkeit, welche die Strafe des Schuldigen verlangt, sich im Strafen des Unschuldigen offenbart, und die Wahrheit, dass Gott die Seligkeit Aller will, friedlich neben der anderen Wahrheit steht, dass Gott beschlossen hat, die Mehrzahl der Menschen von der Seligkeit auszuschliessen, und jedes Bedenken gegen solche Widersprüche mit der Versicherung abgewiesen wird, dass wir hier vor einem Geheimnisse, vor einer tiefen Kluft ständen, welche Menschliches und Göttliches, Wissen und Glauben von einander scheide: so behauptet man gleicherweise, dass der Mensch einen freien Willen habe, und zugleich, dass derselbe Mensch in seinem Wollen

und Handeln nicht frei, sondern von Gott absolut abhängig sei, und nachdem man diesen Widerspruch ausgesprochen, zieht man sich auch hier wieder auf das Gebiet des Geheimnisses zurück. Selbst Diejenigen, welche sonst, dem Rationalismus zugethan, von Glaubensgeheimnissen nichts hören wollen, erkennen hier das Geheimniss in seinem vollen Umfang an, und zeigen sich nicht selten nicht weniger betroffen als die kirchlich Rechtgläubigsten, wenn die menschliche Vernunft auch hier die Lösung des einander Widerstreitenden versucht.

Die wissenschaftliche Untersuchung kann dabei nicht stehen bleiben. Sie kann das wirkliche Vorhandensein des behaupteten Widerspruchs in Betreff des fraglichen Lehrstücks um so weniger zulassen, als wir bei der Untersuchung nach dem freien Willen nicht mit dem Dasein Gottes, sondern allein mit dem Menschen zu thun haben, und uns deshalb nicht auf dem Gebiete der Theologie, wohin nach kirchlicher Auffassung die Mysterien gehören, sondern ganz und gar auf dem Gebiete der Anthropologie bewegen. Hier wird also mit der Behauptung, dass der Mensch für sein empirisches Bewusstsein frei, und doch determinirt d. i. nicht frei sei, ein Streit nicht zwischen dem Menschlichen und Göttlichen sondern ein Streit im Menschen selbst vorausgesetzt, welchen der philosophische Untersucher nicht ansehen kann, ohne von seinem Rechte zu näherer Untersuchung Gebrauch zu machen. Die Frage: ist der menschliche Wille frei oder nicht frei? ist rein empirisch-anthropologischer Art. Der Gegenstand der Untersuchung ist hier der Mensch selbst und daher im unmittelbaren Bereiche unserer Wahrnehmung, weshalb der Versuch, diese Frage zu beantworten, wie oft er auch missglückt sein möge, unter keinem Vorwand als eitel, unnöthig und unfruchtbar, abgewiesen werden darf. Der Rationalist, welcher uns versichert, dass die Sünde die natürliche Folge davon sei, dass die Entwicklung der sinnlichen Natur des Menschen der Entwicklung seines Geistes vorausgeht, und doch zugleich behauptet, dass jede Sünde kraft des freien Willens vermieden werden könne, und dergestalt gleichzeitig die Nothwendigkeit und die Nichtnothwendigkeit der Sünde behauptet, verliert dem Orthodoxismus gegenüber das Recht, mitzusprechen, und beweist damit, dass sein Rationalismus auch in dieser Hinsicht nichts weiter ist als eine Lehre des oberflächlichsten sogenannten *bon sens* oder alltäglichen Menschenverstandes, dessen Aussprüche sich bei einer tieferen Auffassung der Wahrheit als irrationell erweisen.

Ist die Untersuchung nach dem freien Willen möglich und also schon um deswillen wichtig, so wird sie dies um so mehr, weil die Lehre vom freien Willen in ihren Consequenzen mit den wichtigsten anthropologischen und theologischen Fragen zusammenhängt. Sie greift tief nicht nur in die Lehre von Gott und der Vorsehung, sondern auch in die Sittenlehre ein. Die den freien Willen anerkennen, behaupten, dass nur durch diese Anerkennung der Glaube an eine heilige und weise Vorsehung bestehen könne, und dass das Gegentheil zum Fatalismus und Pantheismus, ja selbst zum Atheismus führe, und daher aller Religion den Boden untergrabe. Dieselbe Beschuldigung wird von Seiten Derjenigen gehört, welche deterministisch den freien Willen leugnen. Ihnen ist die Lehre vom freien Willen gleichbedeutend mit der Leugnung der Vorsehung, als welche, wie sie meinen, undenkbar ist, wo Gott in der Ausführung seines Planes von dem Zufall der menschlichen Willkür abhängig gemacht wird, weshalb sie dafür halten, dass Gottes absolute Eigenschaften mit dem Begriffe des freien Willens nicht zu vereinigen seien, und dass mit der Leugnung der Allwissenheit und Allmacht Gottes, welche durch den Indeterminismus beschränkt, d. i. geleugnet werden müssen, der Begriff Gottes selbst aufgehoben werde. Auf dem Gebiete der Sittenlehre behauptet der Indeterminist, dass nur die Anerkennung des freien Willens die Tugend und des Menschen Verantwortlichkeit verbürgen könne, und dass beim Verwerfen des freien Willens der Unterschied zwischen Gut und Böse wegfalle, und nothwendig Gleichgültigkeit gegen das Gute und Sorglosigkeit entstehen. Seinerseits beschuldigt der Determinist seinen Gegner, dass die Lehre vom freien Willen Hochmuth, Lieblosigkeit, Selbstgerechtigkeit, Irreligiosität, Aufschub der Bekehrung und Unduldsamkeit im Gefolge habe, und dass mit der Anerkennung eines freien Willens der als wahre sittliche Freiheit gedachten Tugend alle Festigkeit und sittliche Nothwendigkeit entzogen werde; dass der gewöhnliche Begriff *der Schuld* zur Anerkennung des sittlich Guten, als welches seinen Werth in sich selbst habe, nicht erfordert werde, und, consequent durchgeführt, zur Verzweiflung, d. i. zur Unsittlichkeit führen müsse. Von beiden Seiten wird also vom Sein oder nicht-Sein des freien Willens Alles abhängig gemacht, was für den Menschen als sittliches und religiöses Wesen im Leben und Sterben Bedeutung hat, und doch kann auch hier die Wahrheit nicht auf beiden Seiten sein, noch bei der Betrachtung dieses Streites dem Skepticismus das letzte Wort der Wissenschaft

bleiben. Die Wissenschaft, die Sittlichkeit und die Religion haben daher an der Beantwortung der Frage vom freien Willen das grösste Interesse. Bis heute fahren Philosophen und Theologen fort, dieser Lebensfrage ihre Kraft zu weihen, und damit erachten auch wir unsere neue Untersuchung in den Augen Aller gerechtfertigt, welche gewohnt sind, ernstlich über die höchsten Angelegenheiten des Menschen nachzudenken.

§ 5.

Methode der Untersuchung.

Aus dem vorhergehenden § hat sich, wie ich denke, schon im voraus ergeben, dass ich die Lehre vom freien Willen als zur psychologischen Anthropologie gehörig ansehe, und daher in dieser Sache die empirische Methode für die einzig richtige halte. Was zur Anthropologie gehört, darf nicht *a priori* aus irgend einem zum Voraus festgestellten Gottesbegriff construirt werden. Ebensowenig als es erlaubt sein würde, naturwissenschaftliche Fragen aus einem zuvor festgesetzten Gottesbegriff oder einer vorab unterstellten Teleologie zu erklären, oder die Thatsachen der Geschichte nach einem Gottesbegriff zu construiren; ebensowenig ist solches erlaubt in Betreff einer rein psychologischen oder anthropologischen Frage. Unsere Methode ist daher der Natur der Sache nach die empirische, insofern sie damit anfängt, die Erscheinungen genau zu beobachten. Sie ist dagegen speculativ, insofern wir die Untersuchung nicht auf das Besondere, welches die Beobachtung allein darbietet, beschränken, sondern der Vernunft das Recht und den Beruf zuerkennen, die sorgfältig festgestellten Thatsachen der Erfahrung in ihrem Grunde, Zusammenhang und Einheit zu begreifen. So muss denn auch hier die Empirie oder die Beobachtung des Besonderen vorausgehen, um danach zu beurtheilen, ob diese uns hinweist auf Gesetzlosigkeit, Unordnung, Mangel an Zusammenhang, und Fehlen der Einheit, und daher die Frage nach Gott und der sittlichen Weltordnung verneinend beantwortet oder unentschieden lässt, oder ob im Gegentheil die Erfahrung uns hinführt zur Anerkennung von Gesetz, Ordnung, Zusammenhang, Einheit, mit einem Worte zu einer physischen und sittlichen Weltordnung, mithin eines Gottes, dessen absolute Einheit und Vollkommenheit nach dem Masse unseres Fas-

sungsvermögens in dem empirisch Festgestellten gesehen wird. Auch in der Theologie oder der Lehre von Gott kenne ich keine andere Methode als diejenige, welche mit der Erfahrung anfängt. Auch die Kenntniss von Gott muss aus der empirischen Beobachtung der Thatsachen, welche Naturwissenschaft, Geschichte und Psychologie feststellen, erworben werden, und nicht *a priori;* ebensowenig durch kirchliche Tradition als auf Grund sogenannter *ideae innatae* oder angeborner Begriffe. Die unsichtbaren Dinge, Gottes ewige Macht und Göttlichkeit, werden begriffen und erschaut an den Geschöpfen (*τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται*)[1]. Auch Jesus erkannte in der empirisch beobachteten Natur Gott[2].

Aus dem Angeführten erhellt, dass wir die Frage nach dem freien Willen für einen Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung halten, und nicht nur einfach den Aussprüchen des frommen Gefühls die Entscheidung auftragen. Ich kenne keinen anderen Weg, um zur Wahrheit zu kommen, als die Wissenschaft, welche in der menschlichen Vernunft ihr Organ hat. Was über und ausser dem Bereiche der Vernunft liegt, mag vorhanden sein, aber in keinem Falle ist es ein Gegenstand menschlicher Erkennntniss, so dass darüber auch nichts ausgemacht werden kann. Die Lehre, dass das Uebersinnliche ausserhalb des Bereiches der Wissenschaft liege, und diese, da sie von der Erfahrung ausgehe, als ihr letztes Wort den Materialismus aussprechen werde, und dem Gefühl, d. i. etwas rein Subjectivem, überlassen müsse, über die geistigen Dinge Aussagen zu machen, halte ich für das Bestehen von Religion und Sittlichkeit für bedenklich. Und ich glaube nicht, dass die Philosophie nach den Ergebnissen, die seitdem erreicht wurden, zu diesem Dualismus, dem Jacobi huldigt, ihre Zuflucht nehmen muss, wie sehr derselbe auch unter den Umständen, unter welchen er zu seiner Zeit auftrat, gerechtfertigt war. Nachdem ich über das Dasein des freien Willens werde gehandelt haben, hoffe ich von dieser Ueberzeugung Rechenschaft abzulegen, wenn ich, nach der Feststellung des Ergebnisses der Untersuchung über den freien Willen, die weitere Frage behandele, was daraus sowol in Betreff der Sittlichkeit als des Daseins Gottes folge.

---

[1]) Röm. I, 20. [2]) Math. V, 45; VI, 26.

I. Abtheilung.

Psychologische Entwicklung des Begriffes der menschlichen Freiheit.

---

§. 1.

Die Freiheit nach ihrem Inhalt. Sittliche Freiheit. (Libertas materialis.)

Auf physischem und anthropologischem Gebiet giebt es einen Zustand, darin etwas oder Jemand weder durch innere noch durch äussere Ursachen gehindert oder gehemmt wird, sich seiner Anlage und Bestimmung gemäss zu entwickeln und wirksam zu sein. Dieses ungehindert verwirklichen können oder in der Wirklichkeit sein, was in seinem Wesen selbst begründet ist, heisst *Freiheit.* Selbst bei mechanischen Wirkungen kann von Freiheit die Rede sein. Der Perpendikel eines Uhrwerks bewegt sich nicht *frei*, wenn man ihn feststellt, oder auch, wenn inwendig am Räderwerk etwas fehlt. Der Perpendikel ist *frei*, wenn er durch nichts gehindert wird, das zu sein, was er seiner Bestimmung gemäss als Perpendikel sein muss. In der organischen Welt sagt man, dass eine Pflanze und ein Baum sich *frei* entwickeln, wenn sie weder durch äussere noch durch innere Ursachen verhindert werden, das zu sein, was diese Pflanze und dieser Baum, ihrer Natur entsprechend, sein sollen. Die Pflanze und der Baum, deren Wachsthum durch mechanische Ursachen von aussen z. B. durch Mangel an Luft oder Raum oder auch durch innere Mängel am Stamm oder der Wurzel beeinträchtigt wird, entwickeln sich nicht *frei.* Der Vogel, zu dessen Natur es gehört, zu fliegen, ist nicht *frei*, wenn er durch Käfig und Gitterwerk verhindert oder auch sonst, wenn seine Flügel

4*

gekürzt sind, nicht verrichten kann, was zur Natur eines Vogels gehört, nämlich fliegen. Der Gefangene im Kerker ist nicht *frei*, weil er sich nicht so bewegen kann wie ein gesunder Mensch, den keine äussere Ursache daran hindert, seiner Natur gemäss würde thun können. Derselbe Mangel an Freiheit ist aus inneren Ursachen bei dem Kranken vorhanden, der zu Bette liegt, oder bei dem, der im Kriege seine Beine verloren hat. Als *vernünftiges* Wesen betrachtet, ist der Mensch in seinem Denken nicht *frei*, wenn er entweder aus Mangel an selbstständiger Entwicklung oder weil er, verführt durch Vorurtheile, an die Autorität einer kirchlichen Obrigkeit gebunden ist und sein Denkvermögen nicht gebrauchen mag, oder auch, wenn sein Denkvermögen durch Siechthum oder Wahnsinn geschwächt oder verwirrt ist. Wo solche Hemmung nicht vorhanden ist, da ist *Freiheit* des Denkens. Freiheit nennen wir also denjenigen Zustand der Vollkommenheit, in welchem ein Wesen durch nichts gehindert wird, seine Anlage zu verwirklichen. Ausser in den gegenannten Fällen ist ferner Freiheit in der vollen Bedeutung des Wortes, nämlich als Zustand der Vollkommenheit gedacht, ebenfalls nicht vorhanden, wenn ein Wesen in unerwachsenem Zustande *noch* nicht kann, was nach Anlage und inwohnendem Vermögen diesem Wesen eigenthümlich ist, wenn also z. B. ein Kind *noch nicht* laufen, der Unmündige *noch nicht* denken kann. In den zuerst erwähnten Fällen ist der Mangel an Freiheit anormal, in letzteren natürlich und normal, und man sagt: das Kind ist *noch nicht* frei, aber nichts hindert es, einmal frei zu werden. Indessen ist in diesem Falle die Freiheit, wenn auch nicht als *vollkommener Zustand*, so doch als *freie Entwicklung* vorhanden, und obgleich das Kind die Freiheit des Mannes noch entbehrt, geniesst es doch schon die Freiheit, welche in seinem Alter und auf seiner Entwicklungsstufe möglich ist.

Ueberträgt man den Begriff der Freiheit vom einzelnen Menschen auf die Kirche und den Staat, so entsteht der Begriff der kirchlichen und der staatlichen Freiheit. Die Kirche ist nicht *frei*, wenn sie entweder durch Staatsgewalt in ihrer Regierung oder Entwicklung gehindert wird, oder auch, falls ihre Glieder, wie frei sie immerhin vom Einfluss des Staates sein mögen, durch Bande einer äusseren Autorität am freien Denken und Aussprechen ihrer Ueberzeugungen gehindert werden. Staatliche Freiheit ist der Zustand, in welchen weder äussere noch innere Ursachen die Entwicklung aller Kräfte und Vermögen, welche in Staat und Kirche vorhanden

sind, beeinträchtigen oder deren Wirksamkeit nach Aussen verhindern. Ein Volk ist nicht *frei*, wenn äussere Staatsgewalt, werde sie nun von Einem oder von Mehreren ausgeübt, m. a. W. wenn die Allmacht des Staates, wie man es genannt hat, die Bürger hindert, ihre Gedanken frei zu äussern oder ihren Beruf oder Handel ungehindert zu betreiben. Der Mangel an staatlicher Freiheit ist ferner nicht nur da vorhanden, wo die Macht oder Herschsucht eines einzigen oder mehrerer die freie Entwicklung und Wirksamkeit hindert, sondern auch da, wo in einem Zustande von Gesetz- oder Regierungslosigkeit jedes Glied des Staates nach Willkür handeln kann. Wie man bei gewaltthätigen Revolutionen wahrnimmt, wird in diesem Falle die ungezügelte Freiheit der Individuen eine Beeinträchtigung der Freiheit. Ein Staat, in welchem jeder frei wäre, nach Herzenslust sich des Gutes eines anderen zu bemeistern, würde durch die zuchtlose Freiheit Aller gerade die Freiheit Aller unmöglich machen, so dass Zügel- und Gesetzlosigkeit nicht nur Missbrauch der Freiheit, sondern das Gegentheil der wahren Freiheit sind. Daher kann es, selbst wenn das Thier durch nichts gehindert wird seiner Natur zu folgen, in der Thierwelt keine höhere oder wahre Freiheit geben, weil die ungezügelte Freiheit des einen Thieres durch den ebenso ungezügelten Trieb des anderen, wodurch das eine das andere unaufhörlich hindert und ihm nach dem Leben trachtet, unfrei wird. Erst bei dem Menschen, in welchem die Vernunft sich entwickelt hat, kann solche Freiheit bestehen, weil es zur Natur der vernünftigen Wesen gehört, zum Besten anderer oder des Ganzen die natürliche Freiheit zu beschränken. Die Vernunft giebt hier das Gesetz als Beschränkung der ungezügelten, thierischen Freiheit, da sie aber dieses Gesetz sich selbt giebt, beschränkt der vernünftige Mensch sich freiwillig. Die Aufhebung dieses Zustandes der Zügellosigkeit ist die natürliche Folge der freien Entwicklung des Menschen. Die von der Vernunft ausgehende Beschränkung ist Selbstbeschränkung, also Freiheit, so dass das Ideal eines freien Staates derjenige Staat sein würde, in welchem das Gesetz der natürliche Ausdruck der aufs Beste entwickelten Vernunft Aller wäre, und als solcher von Allen freiwillig befolgt würde.

Auch auf sittlichem Gebiete ist ein Zustand der Vollkommenheit denkbar, welchen wir Freiheit nennen. Besteht die Sittlichkeit in der Macht des Geistes über die niedrigen Begierden, gehört die Verwirklichung dieser Herschaft zur Anlage und Bestimmung des

Menschen: so ist der Mensch so lange sittlich nicht *frei*, als er durch irgend eine, sei es in oder ausser ihm liegende Ursache gehindert wird, in Uebereinstimmung mit dieser sittlishen Anlage wirksam zu sein. Ein eben geborenes Kind ist *noch nicht* sittlich frei; weil es aus Mangel an Entwicklung noch nicht anders als thierisch leben *kann*. In späterem Alter ist derjenige Mensch sittlich nicht frei, der nur durch ein äusseres Gesetz — sei es nun ein bürgerliches oder sei es ein Gesetz der Ehre, oder des Uebereinkommens — in seinem Handeln geleitet wird und also thatsächlich das Vermögen noch entbehrt, auch ohne äussere Ursachen aus sich selbst das Gute zu wollen und zu thun. In diesem Sinne nannte PAULUS das Leben unter der Herschaft eines Gesetzes: Sclaverei. Auch derjenige ist sittlich nicht frei, in dem die Stimme der Vernunft durch das Vorurtheil erstickt wird, Gott könne durch Vermittlung der Kirche den Mord gebieten. Ferner sind der Sclave seiner sinnlichen Begierde, der Jähzornige, der Wollüstling trotz der Kenntniss eines äusseren Gesetzes, das ihr Betragen verurtheilt, nicht *sittlich* frei, so oft ihre bessere sittliche Natur von der thierischen Lust noch umstrickt und beherscht wird. Losgelöst vom Zügel eines äusseren Gesetzes, mag er Freiheit besitzen und was seine thierische Natur betrifft, wie das wilde Thier, frei sein, seiner Lust nachzujagen, um andere zu beleidigen und ihres Eigenthums und Lebens zu berauben, *sittlich* aber ist er nicht frei, weil er unter der Herschaft sinnlicher Leidenschaft noch nicht ungehindert als sittliches Wesen wirksam ist. Die in ihm noch immer stärkere Macht des thierischen Lebens hindert ihn zu handeln in der sittlichen Bedeutung des Wortes. Wer die Sünde thut, sagt darum JESUS, ist nicht frei, sondern ein Knecht[1]). Dem Gesetze Gottes sich unterwerfen *kann* er nicht[2]). Demzufolge ist der Mensch sittlich frei, in welchem das geistige Leben denjenigen Grad der Entwicklung erreicht hat, dass allein das erkannte Wahre und Gute die Richtschnur seines Wollens und Handelns ist, mit andern Worten der Mensch, in welchem die Anlage des Menschen verwirklicht wurde. Ungehindert sein zu *können*, was der Mensch als sittliches Wesen nach Anlage und Bestimmung sein *muss*, das ist der Zustand, welchen wir sittliche Freiheit nennen. Mit diesem Begriffe von sittlicher Freiheit stimmt die Freiheit überein, von welcher das vierte Evangelium sagt: „Die Wahrheit wird euch

---

[1]) Joh. VIII. 34. [2]) Röm. VIII. 7.

frei machen"[1]), und welche PAULUS meint, wenn er schreibt: „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit"[2]). Das Vorbild solcher sittlichen Freiheit liefert die Geschichte in ihren grossen Männern. SOKRATES ist sittlich frei; keine Furcht vor dem Tod kann ihn zwingen, sein Princip zu verleugnen und zu geloben, dass er aufhören werde zu lehren und wie früher zu wirken. Er ist sittlich frei auch im Kerker, wo er physisch unfrei ist. Als Mensch ist CATO sittlich frei, auch als die staatliche Freiheit für ihn als Bürger verloren geht. Unsere Vorfahren zeigten sich sittlich frei, als sie trotz Gefängniss und Scheiterhaufen ihren religiösen Principien treu blieben. Vollkommen erblicken wir diese Freiheit in JESUS. KAJAFAS kann ihn bedrohen, binden, misshandeln, tödten, aber den königlichen freien Geist beherschen, der in seinem Angeklagten wohnt, denselben zwingen, seine Sache fahren zu lassen, ihn verhindern, in seinem Untergange den Triumph der Wahrheit anzuschauen, das vermag KAJAFAS nicht. JESUS ist sittlich frei; weil er in seinem Denken, Wollen und Handeln durch nichts anderes als die in ihm wohnende Kraft der sittlichen Ueberzeugung beherscht wird, weil er, wo andere die Kraft der Selbstverleugung entbehren, *kann* für die Wahrheit sterben, *kann* der Wahrheit treu bleiben und wirklich die sittliche Kraft besitzt, welche potentiell jedem Menschen eigen ist.

Die sittliche Freiheit ist die höchste Freiheit. Wenn er ungehindert seiner Lust leben kann, mag der noch thierische Mensch frei heissen, allein er ist gerade wie das Thier nicht ganz frei, weil er sich durch den Zügel des Gesetzes, durch äussere Umstände oder die Willkür anderer in mancher Hinsicht in seiner Freiheit beeinträchtigt sieht. Der zwar verständig aber noch nicht sittlich entwickelte Mensch ist schon freier, weil er durch die Kenntnisse, die er erlangt hat, im Stande ist, Hemmnisse aus dem Wege zu räumen, welche dem Thier und dem noch lediglich thierisch lebenden Menschen in mancher Hinsicht im Wege sind, ihr Leben sicher zu stellen, ihren Lebensgenuss zu erhöhen, und ihrer inneren Begierde zu folgen. Auch er ist jedoch noch nicht vollkommen frei, weil auch der am meisten entwickelte Verstand nicht ausreicht, um ihm möglich zu machen, dass er jedem Drange seiner Natur folge und jede Begierde erfülle. Der Verstand möge den sinnlichen Menschen die Mittel ausdenken lassen, welche ihm die

---

[1]) Joh. VIII, 32. [2]) 2. Cor. III, 17.

Erlangung seiner Wünsche bequemer machen, als wo es an verständiger Entwicklung mangelt; aber auch der verständiger Entwickelte wird nicht selten bei der Entwicklung seiner Begierden beeinträchtigt und zwar nicht nur durch ein Gesetz oder durch Umstände ausser ihn, sondern auch durch innere Ursachen, z. B. durch die Furcht für seinen guten Namen, von dem er durch seinen Verstand überzeugt ist, dass er für ihn Werth hat. Die eine Lust wird in ihm durch die andere gezügelt. Der lediglich verständig aber nicht sittlich Entwickelte ist endlich auch darum nicht ganz frei, weil der Verstand durch die Leidenschaft beeinträchtigt und in der Ausübung seiner Thätigkeit gestört wird. Auch der lediglich verständig entwickelte Mensch ist nicht vollkommen frei. Erhebt sich jedoch der Mensch mit seiner Vernunft zur Erkenntniss dessen was gut und wahr ist, wird das in seiner Objectivität erkannte Gute die innere Richtschnur seines Lebens, so ist er innerlich frei, mag er auch gegenwärtig, wie Sokrates, durch äussere Gewalt in seinen Handlungen beschränkt werden. Die Begierde, welcher der Sinnliche und auch der verständig Entwickelte nicht immer ungehindert folgen kann, ist bei ihm der Vernunft untergeordnet und hindert ihn in seinen Wünschen und Plänen nicht. Da er sittlich entwickelt ist, so begehrt er das Böse nicht, und kann daher auch von dieser Seite keine Beeinträchtigung durch ein äusseres Gesetz erfahren. Als sittlich entwickelter Mensch beherscht er seine Leidenschaften und wird also von dieser Seite durch nichts gehindert, zu sein was er nach Anlage und Bestimmung sein soll. Ebensowenig beeinträchtigt ihn das Gesetz der Ehre. Was die Vernunft d. i. er selbst für gut hält, das will und begehrt er. Ungehindert folgt er dem Drange seiner sittlichen Natur und wenn er auch für die Gegenwart durch äussere Gewalt an der Ausführung dessen, was er will und wünscht verhindert wird, so weicht er doch vor den Umständen nicht zurück, und schaut die Verwirklichung seiner Wünsche mit voller Sicherheit in der Zukunft. Gleich Jesus fährt er fort, freimüthig zu reden und zu handeln, ohne sich durch Drohungen oder Gewalt abschrecken zu lassen. Wird er deswegen verfolgt, stellt man seiner physischen Freiheit nach, droht man ihm mit dem Tode, oder macht man ihm, selbst dadurch, dass man ihn tödtet, die Ausführung seiner Pläne augenblicklich unmöglich: so bleibt er selbst doch frei; er *wird* nicht gefangen genommen und getödtet, sondern er *lässt* sich gefangen nehmen, martern und tödten. Auch das Sterben, sofern wie bei

Jesus, die physische Möglichkeit vorhanden ist, der Gefahr durch Verlassen der guten Sache, d. h. durch Pflichtverletzung zu entgehen, ist eine That der Freiheit. Niemand nimmt das Leben von ihm, sondern er legt es aus sich selbst ab, und er besitzt dazu die sittliche Kraft, weil er überzeugt ist, dass selbst der Tod die Verwirklichung dessen was er wünscht und will nicht hindern kann, so dass er selbst mit einem Kreuze vor Augen allem physischen Widerstand der Welt zum Trotz seines Triumphes sich bewusst bleibt und sterbend ausrufen kann: es ist vollbracht! nicht was die Welt will, sondern was *ich* will, muss geschehen. So ist er, sowol jeder inneren als äusseren Beeinträchtigung gegenüber vollkommen frei.

Die Freiheit, welche wir in verschiedener Hinsicht beobachtet haben, ist der Zustand, darin ein Wesen durch Nichts, ebensowenig durch äussere Ursachen als durch inneren Mangel gehindert wird, zu sein was es nach Anlage und Bestimmung sein soll. Wo solche Hemmung nicht stattfindet, da wird die *Freiheit* zugleich *Nothwendigkeit.* Wird der Perpendikel nicht still gestellt, so bewegt er sich frei, aber grade dadurch, dass er nicht gehindert wird, mit Nothwendigkeit. Dass der Vogel ungehindert fliegen kann, ist Freiheit; allein, da das Fliegen in seiner Natur begründet ist, so ist es grade in dem Zustand der Freiheit unmöglich, dass er nicht flöge und fällt die Freiheit zusammen mit der Nothwendigkeit. Der thierische Mensch als solcher ist frei, wenn er durch keine äussere Ursachen abgehalten wird, seinen Lüsten zu folgen; allein, dass er ihnen in *diesem* bestimmten Zustande des thierischen Lebens folgt, geschieht doch wieder mit Nothwendigkeit. Er muss ihnen folgen. In diesem Zustande etwas anderes von ihm zu verlangen wäre ungereimt. Der *ψυχικός kann,* so lange seine Vernunft nicht genügend entwickelt ist, das Uebersinnliche nicht erreichen[1]). Die Juden *konnten* Jesus nicht als den Christus erkennen, weil ihr Standpunkt noch zu sinnlich, zu wenig entwickelt, zu niedrig war[2]). Und wenn der Apostel sagt, dass sich der fleischliche Mensch dem Gesetze Gottes nicht unterwerfe, so fügt er hinzu: *er kann auch nicht*[3]); alles nach der Regel: der gute Baum *kann* keine faule Frucht, der faule Baum keine gute Frucht bringen[4]). Das ungehinderte Vermögen des Verstandes zu erkennen,

---

[1]) 1. Cor. II, 14. [2]) Joh. V, 44. [3]) Röm. VIII, 7.
[4]) Matth. VII, 16. 18. XII. 33—35.

dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, ist Freiheit, insofern keine äussere Macht uns mechanisch weder zwingen noch hindern kann, dies zu erkennen und kein Mangel an Entwicklung des Verstandes die Erkenntniss davon beeinträchtigt. Auch diese Freiheit wird jedoch Nothwendigkeit; weil der Mensch bei einiger Entwicklung des Verstandes kraft seiner verständigen Natur diese Wahrheit erkennen *muss*. Auch bei der sittlichen oder höchsten Freiheit, d. i. in dem Zustand, in welchem der Mensch seine sittliche Natur ohne Beeinträchtigung wirken lässt, werden Freiheit und Nothwendigkeit identisch. Solche sittliche Nothwendigkeit war es, von welcher SOKRATES sprach, als er erklärte, dass der Mensch dem erkannten Guten nichts vorziehen *könne*[1]) und welche die Apostel zu der Erklärung trieb, wir *können nicht* ablassen, so zu sprechen,[2]) und einen apostolischen Mann, von den aus Gott geborenen, schreiben liess: sie *können nicht* sündigen[3]). Der sittliche Mensch ist zu einer solchen Höhe der Entwicklung gekommen, dass ihm das Thun des Bösen unmöglich geworden ist, nicht, weil er es nicht *will*, sondern weil er es nicht *wollen kann*. Solche Nothwendigkeit ist deshalb die höchste *Freiheit*, weil der determinirende Factor des Handelns und Wollens nicht irgend ein Umstand *ausser* dem Menschen ist, auch nicht der Reiz der sinnlichen Lust *in* ihm in beiden Fällen ein *nicht-Ich*, sondern seine vernünftige Natur, das ist er selbst, das *Ich* in der wahren Bedeutung des Wortes.

§. 2.

Die Freiheit nach ihrer Form. Wahlvermögen. Wille. (Libertas formalis.)

Auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntniss unterscheidet man *Form* und *Inhalt*. So spricht man von einem *materialen* und *formalen* Princip der Reformation, und ebenso wird auch zwischen *materialer* und *formaler* Freiheit unterschieden. Die materiale Freiheit, welche wir im vorigen § beschrieben haben, ist, was den *Begriff* der Sache angeht, von der unbeseelten Schöpfung an bis zur höchsten sittlichen Freiheit überall dieselbe, *der Zustand*

[1]) Mem. III. 9, 5. vgl. Plato, Theaet. 150. C. μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει.
[2]) Apg. IV, 20. [3]) 1. Joh. III, 9.

nämlich, *darin ein Wesen durch Nichts gehindert oder gehemmt wird, das, was es nach seiner Anlage, Art und Bestimmung ist, zu verwirklichen.* Nicht auf jedem Gebiet offenbart sich indessen die Freiheit in derselben *Form.* Der Perpendikel ist frei, aber gemäss der Form der mechanischen Bewegung; der Baum ist frei, aber in der Form der sich entwickelnden Naturkraft; das Thier ist frei, aber in der Form des Naturtriebes oder Instinktes. Bei dem Menschen, als vernünftigem Wesen ist die Form der Freiheit anders. Bei dem Menschen, welcher sich über das Mass des thierischen Lebens entwickelt hat, nimmt die Freiheit die Form der *vernünftigen Ueberlegung* und einer daraus entspringenden *Wahl* an. Der verständig entwickelte Mensch ist frei, jedoch nicht in der Form des Naturtriebes oder Instinktes, sondern weil er das Vermögen besitzt, in Uebereinstimmung mit dem, was sein Verstand als das Beste wählt, zu handeln, daher in der Form des *Wählens.* Auch auf sittlichem Gebiet besteht die Freiheit nicht in der Form des Instinkts, auch nicht in der Form verständiger Ueberlegung, welche oft nichts weiter ist, als die Ueberlegung, wie man auf die geschickteste Weise der sinnlichen Lust folgen kann, sondern in der Form der höchsten Vernünftigkeit, sobald der Mensch mit seiner Vernunft Gutes und Böses zu unterscheiden gelernt hat, und das Vermögen besitzt, zwischen Gutem und Bösem zu *wählen.* Freiheit in der Form des *Wählens* giebt es für den Baum oder das Thier nicht. Ist die allgemeine Form der Freiheit *Spontaneität,* so ist die besondere Form, welche die Freiheit bei dem Menschen als vernünftigem Wesen annimmt, frei sein, weil man auf Grund einer vollzogenen Wahl will und handelt. Die allgemeine Spontaneität wird beim Menschen eine *electio spontanea.*

Dieses Wahlvermögen steht in engster Verbindung mit dem *Willen.* Hat der Verstand oder die Vernunft gewählt und die Vorstellung des als gut Erkannten Eindruck gemacht, so tritt das Gefühlsvermögen in Wirkung und das durch die Vernunft Erkannte wirkt durch das Gefühl auf den Willen. Die vollzogene Wahl wird *Wollen.* Fragt man, welches Vermögen durch das Wort *Wille* bezeichnet werde, so hüte man sich, den eigentlichen und uneigentlichen Sprachgebrauch durch einander zu werfen. In uneigentlichem Sinne legt man auch den Thieren einen Willen bei, man sagt z. B. das Pferd *will* nicht laufen. Selbst in Betreff lebloser Dinge braucht man das Wort *Wille* und *Wollen,* z. B. wenn Jesus sagt: „der Wind bläst wohin er *will*“ oder in der Phrase

„das Feuer *will* nicht brennen.“ Von diesem uneigentlichen Sprachgebrauch, demzufolge *Wollen* bei lebenden Wesen, wie im Neuen Testament sehr oft nichts anderes ist, als *wünschen* oder *begehren*, dürfen wir natürlich in der Untersuchung nach dem *Willen* nicht ausgehen. Das Thier hat keinen Willen. Will man sich genau ausdrücken, so spricht man von *thierischen Begierden* und *Trieben*, nicht von einem thierischen *Willen*. Das Thier wird in seinen Lebensäusserungen durch seine sinnliche Natur oder durch seinen Instinkt *getrieben*. Das Thier hat einen *Trieb* oder *Zug*, jedoch keinen *Willen*. Im Menschen allein ist *Wollen* denkbar, insofern er das Vermögen besitzt, mit Verstand zu urtheilen, zu wählen und zu schliessen, und also mit Bewusstsein sich selbst zum handeln zu bestimmen. Insofern daher was der Mensch verrichtet, nicht auf eine vernünftige oder verständige Entscheidung gegründet ist; insofern er, dem Thiere gleich, nicht durch Verstand und Vernunft, sondern allein durch sinnlichen Trieb oder Leidenschaft geleitet oder fortgerissen wird: kann man genau genommen auch von ihm nicht sagen, dass er etwas *wolle*, sondern nur dass er etwas begehre (appetere, appetitus, *ἐπιθυμεῖν*, *ἐπιθυμία*). Sagt man z. B. von einem Hungrigen, er *will* essen, so würde man sich besser ausdrücken, wenn man sagte: er *begehrt* oder *verlangt* zu essen, er hat *Lust* oder *Trieb* dazu. Nur dann würde es sich gehören, dass man sagte, er *will* essen, wenn er sich in der Lage befindet, dass seine sinnliche Lust ihn vom essen abhält, aber sein Verstand ihm sagt, dass für seine Gesundheit, trotz dem mangelnden sinnlichen Appetit, der Gebrauch der Speise nützlich ist. Umgekehrt kann von Jesus gesagt werden, dass er nicht essen *wollte*, weil ihm unter den Umständen, in welchen er sich damals befand, seine höhere Natur oder Vernunft gebot, zur Förderung anderer Angelegenheiten Speise und Trank in jenem Augenblicke stehen zu lassen[1]). Angenommen, dass die Sünde in der Herschaft der thierischen Neigung über die Vernunft des Menschen bestehe, würde man daher nicht zu sagen haben: der Mensch *will* das Böse, sondern er *begehrt* es, trotz seiner Vernunft hat er *Lust* dazu. Obgleich dieser Unterschied im populären Sprachgebrauch nicht immer beachtet wird, so z. B. wenn Paulus von *θελήματα τῆς σαρκός* = *ἐπιθυμίαι τ. σ.* redet, so scheint ihn doch derselbe Apostel gefühlt zu haben, da er anderswo von dem Guten sagt:

[1]) Joh. IV, 31—34.

ich will es, und von dem Bösen: *ich will es nicht*[1]). Der durch die Sinnlichkeit beherschte Mensch *begehrt* das Böse, obgleich er es mit seiner Vernunft verwirft. Der Mensch, welchen PAULUS dort beschreibt, *will* kraft seiner erwachten sittlichen Natur das Gute, aber aus Mangel an genügender sittlicher Entwicklung steht neben diesem *Wollen* die Macht der sinnlichen *Begierde*, wider welche die Vernunft, welche den Menschen das Gute *wollen* lässt, oftmals noch nichts auszurichten vermag. Der *Wille* ist vorhanden, aber er ist noch nicht der Factor, von dem alles im Menschen herkömmt. Obgleich der noch rein thierische Mensch die Potenz des Willens besitzt, so *will* er doch in Wirklichkeit noch nicht, sondern *begehrt* nur. In der Zeit des Streites erwacht nächst der Begierde nach dem Bösen die Ueberzeugung vom Guten und der *Wille* gut zu sein. Ist die Sittlichkeit vollkommen, so wird alles in dem Menschen Selbstbestimmung, Wille. Er thut das Gute, denn er *will* es.

Wenn man einwirft, dass viele das Böse nicht nur *begehren*, sondern auch *wollen*, so muss dies recht verstanden werden. In diesem Falle setzt das *Wollen* von etwas Bösem eine vorgängige Wirksamkeit des Verstandes voraus, in welcher sich der Mensch durch verständige Gründe, wenn es auch nur Scheingründe wären, überzeugt hat, dass er ohne sich selbst zu schaden, den unerlaubten Genuss geniessen könne. So wird z. B. die Lust oder Begierde, sich auf anderer Kosten durch Diebstahl zu bereichern, zum *Willen*, zur Selbstbestimmung zu der schlechten Handlung, wenn sich der Unredliche nach verständiger Ueberlegung mit sich selbst überzeugt hat, dass er, ohne entdeckt zu werden, den Diebstahl begehen könne. Ist er davon nicht überzeugt, dessen wenigstens nicht mehr als des Gegentheils gewiss, so würde er wol die *Begierde* haben zu stehlen, vielleicht von der Leidenschaft fortgerissen es auch wirklich thun, jedoch sich nicht bestimmen zu dieser That. Zum wirklichen *Wollen* kömmt es in diesem Falle nicht. Ein anderer, den Egoismus, Herschsucht und Leidenschaft treiben, *begehrt* den Genuss zu geniessen, dass ihm die Welt gehorche. Erst dann wird die Begierde *Beschluss*, *Selbstbestimmung*, *Wille*, wenn er mit seinem Verstande eingesehen hat, oder doch wenigstens glaubt überzeugt zu sein, dass er die Mittel in seiner Hand habe, um sein Ziel zu erreichen. Nun gesellt sich zu der Begierde der *Wille*,

[1]) Röm. VII, 19. Auch Plato sah dies ein: *κακὸς οὐδεὶς ἑκών*.

welcher sich auf die Erwägung gründet, dass er das Ziel erreichen könne und die rechten Mittel dazu *gewählt* habe. Wenn sein Verstand ihn überzeugt hätte, dass seine Mittel und Kräfte zur Erreichung dieses Ziels nicht ausreichten, so würde er, obgleich er *begehrt*, ebensowenig wie andere, die ihm an Leidenschaft gleich sind, die Begierde zu einem *Willens*-Beschluss erhoben haben. Nun führt er mit festem Willen aus, was seine Leidenschaft ihn *begehren* hiess. Der Verstand für sich allein macht nicht, dass er das Böse will, sondern würde, wenn der Verstand nur hinlänglich vernünftig entwickelt wäre, ihn antreiben es zu verwerfen. Was der Verstand den Unsittlichen *wollen* macht, ist nichts weiter als die Anwendung der vom Verstand für geschickt gehaltenen und erwählten Mittel, um dasjenige, was die sinnliche *Lust* begehrt, zu erlangen. Die Leidenschaft macht den sinnlichen Menschen, den Tyrannen, begierig nach Ausbreitung der Macht und Herschaft. Der Verstand sagt ihm, dass unter den Umständen, darin er sich befindet, das Ziel erreichbar ist, und die Mittel zu seiner Verfügung stehen. Davon überzeugt, *will* er, beschliesst er zu verwirklichen, was die Leidenschaft ihn *begehren* heisst, und er bestimmt *sich* zu dem Thun des Bösen, wozu er zuerst durch seine sinnliche Begierde bestimmt *wurde*. Vollkommene Selbstbestimmung giebt es hier noch nicht. Diese findet erst statt, wo die Leidenschaft der Vernunft ganz und gar unterworfen und die zur Vernunft entwickelte Wirksamkeit des Verstandes sich nicht nur auf die Mittel, sondern auch auf das Ziel erstreckt, mit einem Worte, wo alles, sowol das Wünschen als das Ausführen ein Ausfluss der Vernunft oder des *Ich* geworden ist. Der Unterschied zwischen einem kräftig wollenden Tyrannen und dem wollenden Christus besteht darin: dass jener kraft einer vorausgehenden verständigen Ueberlegung *sich* zu demjenigen *bestimmt*, wozu er, getrieben durch seine sinnliche egoistische Neigung, *bestimmt wurde*, dieser dagegen *bestimmt sich* zu dem, wozu er selbst durch seine Vernunft sich *bestimmt hat*. Bei Jesus ist alles Selbstbestimmung, sowol der Zweck als auch das Mittel und der Ausfluss der Oberherschaft der Vernunft. Bei ihm steht der Wille nicht *neben*, sondern *über* der Begierde, und herscht die Vernunft allein und übermächtig.

Wollen ist Selbstbestimmung, der Beschluss, dasjenige, was der Verstand für möglich hält, oder was bei höherer Entwicklung die Vernunft gut heisst, auszuführen. Fehlt jede verständige oder vernünftige Ueberzeugung, so weiss man nicht, was man *will*.

Man wird durch verschiedene Ueberlegungen hin- und hergezogen, man ist unschlüssig und thut am Ende dasjenige, wozu man durch zufällige Umstände, die Autorität anderer, oder den augenblicklichen Eindruck bestimmt wird. Der Wille ist ein Vermögen vernünftiger Wesen. Das Wollen ist nur ein Ausfluss des *niederen* Verstandes, wenn der Gegenstand des Willens durch die sinnliche Lust *begehrt*, und nicht durch die *Vernunft* als gut *erkannt* wird. Dann ist es die Leidenschaft, welche den Menschen *begehren* heisst; im Dienste der Leidenschaft erwägt der Verstand nicht die Beschaffenheit der begehrten *Sache*, sondern die *Mittel*, durch welche man der Begierde folgen kann und der Mensch bestimmt sich zu dem Bösen. Das Wollen ist ein Ausfluss des höher entwickelten Verstandes oder der *Vernunft*, wenn nicht nur die *Mittel* das Ziel zu erreichen, erwogen und erwählt werden, sondern auch die begehrte *Sache* die Probe der Vernunft besteht. In jedem Fall ist der Wille das Vermögen der Selbstbestimmung, kraft einer durch die Vernunft vollzogenen *Wahl*.

In diesem auf eine verständige oder vernünftige *Wahl* gegründeten Vermögen der *Selbstbestimmung* oder des *Willens* besteht die *Form* der menschlichen Freiheit. Frei sein ist *Wollen*. Der Wille *wird* nicht bestimmt durch etwas, das eigentlich nicht *Ich* ist, z. B. die sinnliche Natur oder die Leidenschaft, sondern durch ein höheres Vermögen, durch das, was des Menschen eigentliches *Ich* ist, also durch sich selbst und ist als solcher *frei*. Wer thut was er *will*, (wol zu unterscheiden von dem was ihm beliebt) ist *frei*. Die Spontaneität oder die allgemeine Form der Freiheit nimmt nun die Form an nicht nur des *Wählens* (*electio spontanea*), sondern auch der *Freiwilligkeit*. Der Mensch ist frei, wenn er freiwillig handelt. Sagt man, das Wort „freiwillig“ enthält eigentlich einen Pleonasmus, so kann dem zugestimmt werden. *Freiwillig* handeln und *mit Willen* handeln, ist ganz dasselbe. Wenn die Römer das Wort *voluntario agere* und die Franzosen ihr *volontiers* und *volontairement* gebrauchen, so drücken sie sich genauer aus, als wenn man im Deutschen vor das schon ausreichende *willig* noch überdies *frei* setzt. Wo der Mensch *will*, da ist er *frei*, da ist kein anderer wirksam sondern *er selbst*. Fragt man daher nach der *Form* der menschlichen Freiheit, so lautet die Antwort: die menschliche Freiheit tritt auf in der Form des *Wollens*. Die *formale* Freiheit, das Wahl- und Willensvermögen ist also nicht das Vermögen ohne irgend eine Determination des reflectirenden Verstandes oder der Vernunft zu

wollen, sondern Freiheit, die sich offenbart nicht in der Form der physischen Nothwendigkeit des Naturtriebes oder Instinktes, sondern in der Form des *Wollens* als Folge einer mit dem Verstand oder der Vernunft vollzogenen *Wahl.* Die *materiale* Freiheit ist das wirkliche im Stande sein (*potestas*), dasjenige, was nach Anlage und Vermögen in dem Wesen liegt, ohne Beeinträchtigung zu verwirklichen. Die *materiale* Freiheit nimmt bei dem verständig und vernünftig entwickelten Menschen die *Form* des *Wollens* an (*voluntario agere*), so dass, während das Thier und der noch lediglich thierisch entwickelte Mensch frei sind, wenn sie ungehindert ihrem Naturtriebe folgen können, der verständig und sittlich entwickelte Mensch dagegen frei ist, weil er so handelt, wie er, nachdem er *wählt* und *will.* Dass hieraus nicht folgt, dass er wolle, allein weil er will, als wenn die formale Freiheit das Vermögen wäre, ohne irgend eine Determination des Verstandes oder der Vernunft und also ohne jede Ursache zu wollen, ist deutlich. Die *formale* Freiheit ist *Freiwilligkeit, voluntario agere, lubentia rationalis,* Freiheit in der Form des Wollens, allein darum noch kein *freier Wille* oder *Willkür,* welche im Grunde genommen nichts anderes ist, als eine Aufhebung des Begriffes des *Willens,* und, da der *Wille* als solcher nicht *wählen* kann, und diese Thätigkeit allein dem Verstand oder der Vernunft zukömmt, von den Römern besser mit *libido* (*Laune*) als mit unserem *Willkür* bezeichnet wird. Die Reformirten nannten diese formale Freiheit nach a Marck *lubentia rationalis opposita coactioni et necessitati naturali; la faculté,* nach Pictet, *qui est en nous d'agir comme il nous plait avec jugement et conseil; facultas,* nach Amyrault, *qua quis proprio judicio determinatur, non alieno;* nach a Brakel, *de vanzelfsheid, waardoor de mensch niet geleid wordt door eene domme drift als de beesten, maar dát wil en omhelst hetgeen het practicaal oordeel als te moeten gedaan en begeerd worden voorstelt.* (Die Vonselbstheit, vermöge deren der Mensch nicht durch eine dumme Begierde gleich den Thieren getrieben wird, sondern dasjenige will und erfasst was das praktische Urtheil als solches, das gethan und begehrt werden soll, bezeichnet.)

§. 3.

Die materiale und formale Freiheit in ihrer wechselseitigen Beziehung.

Aus unserer Erörterung folgt, dass das Vermögen zu wollen, d. i. sich selbst zu bestimmen, in demselben Masse vorhanden ist,

in welchem die verständige und vernünftige Entwicklung zu Stand kömmt. Das Kind, welches den Unterschied zwischen verschiedenen Dingen noch nicht kennt, wählt nicht, bestimmt sich selbst nicht, weder Wahl noch Willen hat es anders denn lediglich als *Vermögen (potentia)*; aber als sinnliches Wesen *wird* es bestimmt wie das unvernünftige Thier. Ihm fehlt sowol die *formale* als auch die *materiale* Freiheit des Menschen. Bei weiterer Entwicklung des Verstandes folgt auf diesen Zustand die Vorstellung verschiedener Möglichkeiten, zwischen welchen ihm die Wahl vorgeschlagen wird und wovon für eine seine Wahl, sich zu entscheiden haben wird. In dieser Periode ist der Mensch jedoch noch nicht in dem entschiedenen Zustand, dass das *Wählen-können* und auf Grund dieser Wahl das *Wollen* ihm durchgehends eigen sind. Allerdings steht ihm mehr als eine Möglichkeit vor Augen. Wenn man ein Kind zwischen einer Anzahl von Gegenständen wählen lässt, so wird es aus Mangel an Ueberzeugung, welcher dieser Gegenstände der werthvollste sei, bald das eine, bald das andere vorzuziehen finden und aus Verlegenheit, was zu wählen und zu wollen sei, wird es endlich nicht selbst wählen oder wollen, sondern durch irgend welchen zufälligen Umstand im Nehmen des einen oder des andern bestimmt werden. Dasselbe Unvermögen, eine Wahl zu treffen, zeigt sich nicht selten auch noch im reiferen Alter. Dem Prediger z. B., der einen Ruf erhält, steht die Möglichkeit des Gehens und Bleibens vor der Seele. Aber nun die Wahl. Er wird eine Wahl treffen können, wenn sein Verstand, gleichgültig auf welche Gründe hin, sich über das, was das Beste sei, vergewissert hat. Was er als das Nützlichste für sich oder vom Standpunkte einer höheren Betrachtung der Sache als das Beste für die Gemeinde wählt, das wird er thun. Wie manchmal geschieht es jedoch, dass eine bestimmte Ueberzeugung über das Vorzuziehende nicht in ihm selbst geboren wird, dass er zweifelnd und zögernd zwischen verschiedenen Möglichkeiten hin und her schwankt und damit endigt, dass er keine Wahl treffen kann. Endlich muss der Entschluss gefasst werden, und die Wahl ist nicht geschehen. Nun lässt er es vom Loos abhangen oder wird im Augenblick, da er entscheiden muss, durch die mehr oder minder aufgeräumte oder schwermüthige Stimmung des Augenblicks bestimmt werden. Er geht oder bleibt, ohne gewählt und gewollt zu haben. Er bestimmte sich selbst nicht, sondern er wurde bestimmt. War hier, fragen wir, die Freiheit schon in der Form der Wahl oder des Willens vorhanden?

Er handelte zwar frei, insofern von aussen ihn nichts gezwungen hat und er nicht, gleich einem Gefangenen, gezwungen wurde, wegzuziehen oder zu bleiben (*nécessité de contrainte*), allein er handelte nicht frei in der Form der *Wahl*, des *Willens* oder der *Selbstbestimmung*. Der Mann, behaupten wir, konnte nicht wählen; er wusste nicht, was er wählen sollte. Das wirkliche Wählen *können*, das Wahlvermögen, nicht lediglich als *Vermögen* (*potentia*), sondern als *That* gedacht, setzt in Betreff der Sache, in der gewählt werden muss, einen Zustand der Entschiedenheit voraus; und die formale Freiheit, das Wählen und Wollen ist hier nicht vorhanden, wenigstens nicht actu, bis der Mensch als verständiges Wesen auch zugleich *material* frei ist von jeder Beeinträchtigung in seinem verständigen Urtheilen und Ueberlegen. Im Sittlichen ist es nicht anders. Das Kind und ebenso der auf sittlichem Gebiet noch nicht entwickelte Mensch (ὁ ψυχικός), welche das Gute vom Bösen noch gar nicht oder nicht genau unterscheiden, können entweder nicht oder nur mangelhaft *wählen*, also auch nicht bestimmt *wollen*, noch sich selbst zum Guten oder Bösen bestimmen, sondern sie werden in ihren Thaten durch die sinnlichen Gegenstände und Vorstellungen bestimmt, welche auf ihre sinnlichen Begierden Einfluss ausüben. Auf die Periode der Kindheit folgt die Zeit der erwachenden Sittlichkeit, und Gutes und Böses fangen an, dem Menschen bemerklich zu werden. Aus Mangel an genügender sittlicher Erkenntniss hat er jedoch zwischen beiden noch nicht vollkommen entschieden. Er lebt im Zustand der noch werdenden Sittlichkeit. Diese Periode, sagt Hoekstra, ist die Periode der Wahlfreiheit, in dem Sinne, dass der Mensch das Gute wählen und wollen *kann*, obgleich er es in Wirklichkeit auch nicht wählt. Er kann auch das Böse wählen. Diese Wahlfreiheit ist jedoch nach Hoekstra im höchsten Zustande der vollendeten Sittlichkeit nicht mehr vorhanden, weil der Mensch dann nur noch Eines, nämlich das Gute wählen kann. Vor dieser Zeit hat er die „Wahlfreiheit“ als „Factor der werdenden Sittlichkeit“; er *kann* zwischen Gutem und Bösem wählen und wo er wählen muss, sowol das eine als das andere erwählen. Aus Gründen, die ich der Erfahrung entlehne, bezweifele ich die Richtigkeit dieser Auseinandersetzung. Das actuelle Vermögen, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, setzt ein Mass sittlicher Entwicklung voraus, das den Menschen befähigt, Gutes und Böses gehörig zu unterscheiden, mit Recht aber spricht Paulus dem sittlich noch nicht hinlänglich entwickelten Menschen ein solches Unterscheidungs-Vermögen

ab[1]). Ohne sittliche *Erkenntniss* giebt es für den Menschen kein objectiv Gutes oder Böses zwischen dem er wählen kann, und der Mensch wird also auch nur im Stande sein dasjenige zu wählen, was er als gut erkannt hat, und auch nicht das vollkommene Gute wählen und, durch diese Wahl bestimmt, das Gute *wollen können*, ehe er die höchste Stufe der sittlichen Erkenntniss erreicht hat. In der Zeit nun, die zwischen dem thierischen Leben des Menschen und seiner höchsten Entwicklung mitten inne liegt, ist die Erkenntniss noch immer mangelhaft und unvollkommen. Die meisten Menschen leben dahin mehr vom Gesetzeszwang geführt, als durch klare sittliche Erkenntniss geleitet. Sie wählen, aber nicht zwischen Gutem und Bösem als solchen, denn deren wahre Gründe sind ihnen unbekannt, sondern zwischen den Folgen, welche, wie ihnen ihr Verstand auf Grund der Erfahrung sagt, nach dem bürgerlichen Gesetz oder nach dem Gesetz der Reputation das Thun des Guten oder Bösen nach sich zieht. Sie stellen nicht das eine über das andere, weil sie einsehen, dass das eine gut, das andere böse ist, sondern sie *wählen* das Gute, weil sie nicht *erwählen*, vom Richter gestraft, oder in der öffentlichen Meinung missachtet zu werden, und ihren Credit und guten Namen zu verlieren. Denkt man die Folgen weg, wie wenige würden übrig bleiben, die das Gute aus vernünftiger Wahl thun würden! Ferner ist auch da, wo die Erkenntniss von Gutem und Bösem anfängt, diese Erkenntniss noch unvollkommen. Wir fragen, wie soll, da eine entschiedene, stets lebendig vor Augen stehende Ueberzeugung fehlt, in diesem Zustand das Vermögen vorhanden sein, in jedem Falle das Gute vor dem Bösen zu wählen? Das Wählen-*können* zwischen Gut und Böse setzt ein Mass sittlicher Entwicklung und sittlicher Erkenntniss voraus, welches nur nach und nach erworben wird. Mit einem Worte, das Wählen und Wollen oder die formale Freiheit des Menschen ist in demselben Masse vorhanden, in welchem die Vernunft bei dem Menschen entwickelt ist. So lange also die materielle Freiheit, als sittliche Freiheit gedacht, nicht vollkommen ist, ist auch die Freiheit nicht in der Form vollkommner Wahl- und Willensfreiheit vorhanden, und das Mass der letztern richtet sich ganz und gar nach dem Mass der ersteren. Hiermit fällt also die Behauptung Hoekstra's, dass, ehe die materiale oder sittliche Freiheit zu Stand gekommen, die formale Freiheit oder das *Wahlver-*

[1]) 1. Cor. II, 14. 15.

mögen als Factor der werdenden Sittlichkeit schon in voller Kraft vorhanden sei. Sein Fehler besteht, meiner Meinung nach, darin, dass er die *Form* der sittlichen Freiheit in der Periode annimmt, in welcher die *Freiheit* selbst nach ihrem *Inhalt* noch nicht oder nur anfänglich vorhanden ist. Von der Periode der werdenden Sittlichkeit lehrt die Erfahrung, dass, wenn auch derjenige, bei dem die sittliche Entwicklung erst beginnt, zwischen die Vorstellung des Guten und Bösen gestellt, bisweilen und selbst oft das Gute vor dem Bösen wählt und will, derselbe zu anderer Zeit und unter anderen Umständen ebenso das Gute nicht wählen werde; und darin unterscheidet er sich sowol von dem rein thierischen Menschen, welcher ganz und gar nicht wählt, oder von dem lediglich gesetzlichen Menschen, der nicht zwischen gut und böse, sondern zwischen den Folgen beider wählt, als auch von dem vollkommen sittlichen Menschen, der *immer* das Gute wählt. Hieraus folgt jedoch nicht, dass die Wahl zur Zeit, da sie geschieht, nicht bestimmt sei durch den äusseren und inneren Zustand, in welchem sich der Wählende in jenem Augenblicke befindet, sondern allein dies, dass die Ueberzeugung von dem, was sittlich gut ist, sei sie auch genügend entwickelt, um den Menschen zu veranlassen, *in manchem Falle* das Gute vor dem Bösen zu wählen, doch noch nicht stark genug ist, um zu bewirken, dass er in jedem Falle das Gute wähle.

Das Wählen und Wollen oder die formale Freiheit ist also in der Zeit der werdenden Sittlichkeit anfänglich vorhanden, aber noch nicht so weit entwickelt, dass sie schon immer und unter allen Umständen kräftig genug wäre, um wirksam zu sein. Die formale Freiheit ist so lange unvollkommen als die materiale Freiheit noch unvollkommen ist. Wo die Sache noch nicht vorhanden, ist auch die Form noch nicht da. Dies zu leugnen, wäre eben so unrichtig als wenn man von Naturkraft, Naturtrieb oder Instinkt bei Bäumen und Thieren, als der *Form* der freien Entwicklung auf diesem Gebiete wie von etwas Wirklichem sprechen wollte, während hier doch die freie Entwicklung selbst noch *materialiter* beeinträchtigt oder gestört wird. Geht das Wählen und Wollen des Guten Hand in Hand mit unserer sittlichen Erkenntniss und Uebung, wie kann denn etwas, das selbst erst mit unserer Sittlichkeit entsteht, die sie bewirkende Ursache sein? So lange die sittliche Erkenntniss und damit die Sittlichkeit eine noch werpende ist, gilt dies auch vom Wählen. Das Thier wählt nicht;

der Mensch, dessen sittliche Entwicklung begonnen hat, fängt an zu wählen. Erst im Zustande der vollkommenen Sittlichkeit ist alles Selbstbestimmung. Was HOEKSTRA[1]) den Factor der werdenden Sittlichkeit nennt, ist selbst etwas Werdendes, eine *Form* der Freiheit, welche erst mit der Freiheit selbst entsteht. *Form* ohne *Materie* oder Inhalt ist empirisch und auch logisch undenkbar. Wo die Form ist, da ist auch die Sache, ebenso kann die Sache nicht ohne ihre Form sein. Formale ohne materiale Freiheit ist daher undenkbar. Wo der Mensch, wie es sich gehört, wählen *kann* zwischen Gutem und Bösem, und in Folge davon das Gute ernstlich zu wollen vermag, da ist er sittlich frei. Alles ist seinem Willen unterworfen, der durch seine Vernunft, d. i. durch sein *Ich* beherscht wird; und wo er sittlich frei ist, da ist er frei als vernünftiges Wesen, welches zwischen Gutem und Bösem mit Entschiedenheit *wählt* und was es gewählt hat auch *will*. Obschon sie logisch unterschieden werden, sind beide, die formale und materiale Freiheit *in der Wirklichkeit* nicht von einander zu trennen. HOEKSTRA hat deshalb mit Recht bemerkt, dass in meiner Vorstellung die formale mit der materialen Freiheit, das Wählen und Wollen mit der sittlichen Freiheit zusammenfallen[2]). Sie sind denn auch nur logisch verschieden. Auf die Frage: *was* ist Freiheit (materiale Freiheit)? lautet die Antwort: das Vermögen, seine Anlage als vernünftiges Wesen ohne Beeinträchtigung zu verwirklichen; auf die Frage: *wie* und *in welcher Form* ist der Mensch frei? lautet die Antwort: in der Form verständigen Wählens und darauf gegründeter *Selbstbestimmung*, d. h. in der Form des *Wollens*. Nicht das Vermögen zu *wählen* und zu *wollen*, welches ohne vorhergehende sittliche Entwicklung weder wirksam ist noch sein kann, sondern die sich entwickelnde sittliche Natur des Menschen, alle seine Vermögen zusammen, Denk-, Gefühls- und Willensvermögen sind die Factoren der werdenden Sittlichkeit. Das Wählen und Wollen geht dem sittlichen Wissen und sittlichen Fühlen nicht voraus, sondern folgt ihm nach, so dass von *Wahlfreiheit* oder von dem Willen *als Factor des werdenden sittlichen Lebens* keine Rede sein kann.

Man hat das Wahlvermögen oder die formale Freiheit Wahlfreiheit genannt. Mit Unrecht. Der Mensch ist bei seiner Wahl nicht in dem Sinne frei, dass was er wählt, er auch nicht

---

[1]) S. 88. [2]) S. 75.

wählen könne. Viele können überhaupt noch nicht wählen. Ist die Erleuchtung des Verstandes mangelhaft, so ist es möglich, dass man morgen eine andere Wahl treffe als heute. In jedem bestimmten Augenblick wird die Wahl durch die in diesem Augenblick erlangte Einsicht bestimmt. Daher ist das Wahlvermögen nicht, wie Hoekstra meint, identisch mit dem *liberum arbitrium* oder dem Vermögen, ohne innere Betheiligung, nach Willkür zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen. Dieses Wählen ist eine That des Verstandes. Das liberum arbitrium bezieht sich auf das Wollen. Ob und in welchem Sinne das Wollen frei ist, wird weiter untersucht werden.

II. Abtheilung.

V hiedene Vorstellungen vom freien Willen.

---

§. 1.

Die gewöhnliche Vorstellung vom freien Willen. Kritik.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung besteht der freie Wille in dem Vermögen: unter verschiedenen Möglichkeiten, die an den Menschen herantreten, in einem gegebenen Augenblick sowol die eine als die andere, namentlich auf sittlichem Gebiete sowol das Gute als das Böse wählen zu können. Bei dieser Vorstellung ist das Prädikat *frei*, keineswegs, wie einige glauben, ein Pleonasmus. Der Wille wird als vollkommen frei gedacht, er soll durch nichts, selbst nicht durch die Entwicklungsstufe, auf welcher der wollende Mensch steht, gebunden sein; man will, weil man will und würde in demselben Augenblick ebenso gut etwas anderes oder das Gegentheil wollen können. Zu einer gewissen Zeit will ich mich von zu Hause nach A begeben. Gesetzt, alle Umstände wären gleich, auch mein innerer Zustand derselbe, so würde ich in demselben Augenblick auch wollen können zu Hause zu bleiben oder auch nicht nach A, sondern nach B mich zu begeben. Dass im täglichen Leben der freie Wille so aufgefasst wird, erhellt, wenn man jemand der ausgeht, auf die Frage, ob er in dieser Handlung frei sei, antworten hört: „ganz gewiss, ich hätte ebenso gut wollen können zu Hause zu bleiben. Dass ich ausgehe, ist mein freier Wille“.

Dieselbe Vorstellung vom freien Willen wird auch bei consequenten Bestreitern des Determinismus angetroffen. In Betreff der älteren und späteren Philosophen verweisen wir auf das was oben über Aristoteles, Epicur, die neueren Akademiker, Lucretius, Carte-

sius und KANT[1]) gesagt ist. Unter den kirchlichen Theologen beschrieb PELAGIUS den freien Willen also: *„liberum est homini unum semper ex duobus agere, cum semper utrumque possumus“* [2]), was BAUER umschrieben hat: *„die Fähigkeit sich in jedem Augenblicke auf gleiche Weise zwischen gut und böse zu bestimmen“* [3]). Derselben Bestimmung folgen später einige nominalistische Scholastiker, insbesondere DUNS-SCOTUS[4]) und OCCAM (*voluntas potest libere oppositum velle quod est dictatum per intellectum*)[5]), wie auch MOLINA und seine Partei gegen die Jansenisten.

Die Remonstranten beschrieben in ihrem Streite mit den Reformirten den freien Willen als *libertas determinationi ad unum opposita* und als *indifferentia ad velle et non velle*, als *voluntatis aequilibritas*[6]). Noch deutlicher definirt VAN LIMBORCH: *vera voluntatis libertas consistit in indifferentia activa, qua, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere et non agere*[7]), und EPISCOPIUS: *liberum arbitrium est, quod, positis omnibus ad agendum requisitis, agere potest et non agere, vel hoc vel illud agere* und bestreitet diejenigen: *qui ad libertatem arbitrii constituendam judicarunt non requiri indifferentiam ad agendum et non agendum*[8]). Ueber diese Bestimmung als solche gab es zwischen ihnen und ihrer Partei keinen Streit. TRIGLAND beschreibt den freien Willen, den er bestreitet, auf dieselbe Weise wie seine Partei, *als den Willen, welcher, da er indifferent ist, zwischen beiden steht, zwischen dem Guten und Bösen, wie das Zünglein in der Waage, und sich durch seine aus ihm selbst hervorgehende Bestimmung auf die Seite des Guten neigt* (füge hinzu: oder des Bösen)[9]). Nach BRAKEL sagen die Papisten und Remonstranten, dass der freie Wille bestehe in der *Gleichgültigkeit* oder *dem Einerleisein, eine Sache zu thun oder zu lassen* (lies: zu wollen oder nicht zu wollen) *dies zu thun* (lies: zu wollen) *oder das Gegentheil*[10]). Mit derselben Begriffs-

---

[1]) S. oben S. 8—10, 12, 16—19, 34.
[2]) Ep. ad. Dem. c. 8.
[3]) Gegensatz des Katholiz. und Prot. 2. Aufl. S. 126. 132.
[4]) Sent. II. dist. 25, qu. 1.
[5]) In sent. prol. qu. 1. Buridan, In eth. III. qu. 1. Vergl. Bayle, Art. Buridan.
[6]) Declar. sent. Rem. circa art. III et IV. Acta Rem. p. 19 et 25.
[7]) Theol. Chr. II. c. 23. 20.
[8]) De lib. arb. Opp. p. 200.
[9]) Kerk, Gesch. S. 346. [10]) Red. Godsd. I. S. 331.

bestimmung macht uns Burman bekannt: *Definiunt liberum arbitrium Jesuitae, quos Sociniani et Remonstrantes sequuntur, per indifferentiam, et facultatem esse dicunt, qua homo, positis omnibus ad agentum requisitis, vel non agere (velle) vel agere (velle) pro lubitu* (wol zu unterscheiden von *lubentia rationalis*) *possit*[1]).

Nicht nur die scholastischen Jesuiten, die bekannten Vertheidiger der pelagianischen Willensfreiheit, sondern auch römische Theologen wie Fenelon, welche durch die philosophische Schule des Cartesius und Malebranche hindurchgegangen, vertheidigten diese Ansicht: „*Quand je veux une chose, je suis maître de ne la vouloir pas. Je sais que j'ai un vouloir à deux tranchants qui peut se tourner a son choix (?) vers le oui ou vers le non. Je ne connais point d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même. — Rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas. Les objets peuvent me solliciter à les vouloir; les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant. Le premier être (Dieu) peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations, je demeure le maître de ma volonté pour vouloir ou ne vouloir pas*[2]). Sehr richtig beschreibt daher Julius Mueller die gewöhnliche Vorstellung vom freien Willen, die er abweist, folgendermassen: *das den Menschen immer auf gleiche Weise einwohnende Vermögen, gute oder unheilige Entschliessungen zu fassen und auszuführen. — So denkt man sich den freien Willen als ein Vermögen, welches in dem eigentlichen Princip seines Wirkens gegen alle Beweggründe auf jedem Punkte schlechthin unbestimmt ist*“[3]). So muss nach Krug der Wille, damit er frei genannt werden könne, „*sich selbst bestimmen können, und zwar so, dass er in einem gegebenen Handlungsfalle die Handlung entweder wollen oder nicht wollen kann*“[4]). Gleicherweise beschreibt J. H. Fichte den gewöhnlichen Begriff vom freien Willen oder die *Willkür als schlechthin bestimmungloses, zufällig sich entscheidendes aequilibrium*[5]).

Davon nicht verschieden ist die Definition des gewöhnlichen Freiheitsbegriffes bei Romang „*eine Handlung,*“ sagt er, „*ist nach der*

---

[1]) Synops. Theol. lib. II. c. XI, S. 464.
[2]) Sur l'existence de Dieu. § 6.
[3]) Lehre von der Sünde. 3. Aufl. II. S. 50. 51. 54.
[4]) Philos. Lexicon.
[5]) Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. 2. Ausg. S. 241. 242.

gewöhnlichen Vorstellung erst dann frei, wenn sie nicht nur aus dem Menschen entspringt, so dass er durch keine äussere Ursache gezwungen wird, sondern wenn auch in seinem eigenen Wesen selbst keine den Willen bestimmende Ursache anwesend ist. Der freie Wille ist das Vermögen, zur selben Zeit ebenso gut das Gegentheil desjenigen zu thun, was man wirklich thut"[1]). J. C. Fischer, welcher gleich Romang, wenn auch im Unterschiede von diesem auf materialistische Weise, dem Determinismus zugethan ist, schreibt: „*unter dem freien Willen versteht man im Allgemeinen das Vermögen, rein aus sich selbst, ohne jede äussere* (füge hinzu: *und innere*) *Bestimmung zu handeln, kurz, den freien Willen, der mit der Willkür alles das, was wir kraft unseres Organismus vermögen, nach Belieben* (pro lubitu) *auch auszuführen oder zu unterlassen, in Eins zusammenfällt*"[2]). Damit übereinstimmend spricht Rettberg als seine Ueberzeugung aus: „*die Freiheit ist Selbstverfügung mit Ausschluss jeder Nöthigung sowol von aussen, wie von innen*"[3]). Zeller definirt als Indeterminist den freien Willen als „*Wahlfreiheit, welche auch die physische oder formale heissen mag, sofern sie zunächst nur die natürliche Fähigkeit ausdrückt, sich unabhängig von jeder absoluten Nothwendigkeit zu bestimmen. Die Thätigkeit des freien Willens ist weder durch die äusseren Umstände, noch durch innere Beschaffenheit und seine früheren Thätigkeiten überhaupt, also durch nichts, ausser der jeweiligen Willensentscheidung selbst schlechthin bestimmt,* (so) *dass kein einzelner Willensact in allen Beziehungen das nothwendige Produkt aus irgend welchen inneren oder äusseren Factoren sei*"[4]). Bei Trendelenburg findet man dieselbe Definition: „*Der formale Begriff der Freiheit, auch anders handeln zu können, wird in der Lehre der Indeterministen (Indifferentisten) für jeden Augenblick des Wollens in Anspruch genommen und allein geltend gemacht. Von ihnen wird die Freiheit auf dieselbe Weise wie der Zufall und Ungrund, als das was auch anders sein kann erklärt*"[5]). Nach Hoekstra endlich ist der freie Wille „*das Vermögen unter gleichen äusseren und inneren Umständen wollen oder nicht wollen, so oder anders wollen zu können*"[6]).

---

[1]) Willensfreiheit und Determinismus. S. 19.
[2]) Ueber die Freiheit des menschlichen Willens. 1858. S. 1; 2. Ausg. 1871.
[3]) Religionsphilosophie. S. 130.
[4]) Theol. Jahrb. 1846. S. 388. 394.
[5]) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. S. 66.
[6]) a. a. O. S. 87. vergl. S. 78 und 80.

Nach diesen Bestimmungen, welche in der Hauptsache mit einander übereinstimmen, ist der freie Wille das gerade Gegentheil der sittlichen Freiheit. Die sittliche Freiheit ist das Vermögen, in Uebereinstimmung mit seiner sittlichen Natur ungehindert wirksam zu sein. Bei der sittlichen Freiheit, als welche nach JULIUS MUELLER[1]) „*die Macht des Subjectes, sein eigenes Wesen auch in seinem Thun zu verwirklichen*,“ nach J. H. FICHTE „*das Handeln aus der ewigen Anlage des Menschen, ja aus der mit seinem Wesen zusammenfallenden inneren Nothwendigkeit und mit absolutem Unvermögen anders zu sein und zu handeln*“[2]), wird der Wille durch des Menschen sittlichen Zustand beherscht. Der sittlich freie Mensch kann nichts anders als das erkannte Gute wollen. Freiheit und Nothwendigkeit sind hier eins. Der *freie Wille* dagegen schliesst jeden Begriff von Nothwendigkeit nicht nur des äusseren Zwanges, sondern auch der inneren Nothwendigkeit, also auch die „*nécessité morale*“ aus. Die sittliche Freiheit ist das Determinirt-sein, der freie Wille ist das Nicht-determinirt-sein. Die sittliche Freiheit offenbart sich in dem Wort des JOHANNES „wer aus Gott geboren ist, kann nicht sündigen“; der freie Wille dagegen würde in diesem Falle das Vermögen sein, nach Willkür ebenso gut nicht sündigen als sündigen wollen zu können, mit einem Worte das Vermögen des Menschen, kraft welches er, durch nichts bestimmt — und zwar nicht nur durch keine äusseren Umstände, sondern auch durch keinen inneren Zustand — zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen vermag; weshalb denn auch HOEKSTRA den freien Willen für aufgehoben erklärt, sobald der Begriff der sittlichen Freiheit verwirklicht sei. Der freie Wille ist Willkür. Von der Wahl oder dem Belieben, zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen, wird dabei unterstellt, dass sie vom Willen abhänge. Der einzige und letzte Grund jeglicher Willensäusserung ist der Wille, so dass der Mensch durch nichts, auch nicht durch die Vernunft bestimmt, allein und ausschliesslich will, weil er will. „*Je ne connais point d'autres raisons de mon vouloir que mon vouloir même.*“

Gegen diese Vorstellung erhebe ich folgende Einwände:

1) Giebt es einen solchen freien Willen, so ist es, um mit JULIUS MUELLER zu reden, auch nicht im geringsten unwahrscheinlich, dass ein Bösewicht im nächsten Augenblick in einen ehrlichen Mann, der Engel vor Gottes Thron in einen Teufel sich verändere.

---

[1]) a. a. O. II. S. 9. [2]) Beiträge. S. 242.

Diese Vorstellung weist MUELLER mit Recht als beleidigend für die Religion ab[1]; auch wird durch dieselbe dem Zusammenhang (Continuität) des sittlichen Lebens der Boden entrissen.

2) Einer solchen Vorstellung vom freien Willen widerspricht das Vertrauen, welches Menschen von anerkannt sittlichen Grundsätzen und erprobter Tugend in der Gesellschaft geniessen. Dieses Vertrauen würde auch nicht auf dem geringsten vernünftigen Grunde beruhen, wenn man in der That annehmen müsste, dass von allen zu glauben sei, sie könnten kraft ihres freien Willens jederzeit ebenso gut betrügen, als ihr Wort halten. Mit dieser Voraussetzung wird das gesellschaftliche Leben etwas Undenkbares, und der Tugendhafte hat vor dem Bösen in anderer Schätzung nichts voraus.

3) Ein freier Wille, kraft dessen es in der Macht eines jeden stehen würde, sich in jedem Augenblick des Lebens jeglicher Sünde zu enthalten, widerspricht der anerkannten Thatsache der Allgemeinheit der Sünde, denn es ist doch unwahrscheinlich, dass, obgleich alle kraft des freien Willens von allen Sünden frei sein könnten, der freie Wille diese Kraft in keinem geoffenbart haben würde.

4) Die Voraussetzung eines solchen freien Willens beleidigt die menschliche Natur, da der Mensch, welcher das Gute wollen *kann*, aber nicht wollen *will*, kein Mensch, sondern ein Teufel sein würde.

5) Wird die Sünde nicht als Folge einer noch mangelhaften Entwicklung des geistigen Lebens betrachtet, sondern allein als Folge davon, dass der Mensch sündigen *will*, obgleich er im Stande wäre, die Sünde nicht zu wollen, so wird eine Verkehrtheit und Bösartigkeit des wollenden *Ich* vorausgesetzt, die, ohne dass man die Sünde als ein positiv böses Princip annimmt, undenkbar ist. Dies letztere widerstreitet jedoch der empirisch festgestellten Lehre, dass alles, was *positiv* und *wesentlich* ist, auch *gut*, alles Böse, Negation und die Sünde kein Princip, sondern Principlosigkeit ist.

6) Wenn solch ein freier Wille zur Einrichtung der menschlichen Natur gehörte, so müsste dieses Vermögen im Zustande des sittlichen Verfalles und der tiefsten Versunkenheit eben so gut wie in dem am meisten geförderten, ja vollkommen sittlichen Zustande

---

[1] Lehre von der Sünde. II. S. 25, 41 und 50 ff.

seine Kraft behalten. Diesem Satze widerspricht jedoch die Erfahrung, dass beim Verfalle das Wollen-können des Guten beständig abnimmt, und das Vermeiden des Sündigens in steigendem Masse mehr Mühe macht, hingegen bei zunehmender Sittlichkeit das Vermögen, sowol das Böse als das Gute zu wollen, sich beständig vermindert, und einem Zustande sittlicher Nothwendigkeit Platz macht, darin die Möglichkeit, das Böse zu wollen, endlich aufgehoben wird. Mit andern Worten: gehört ein freier Wille, wie er oben beschrieben wurde, zu den Einrichtungen der menschlichen Natur, schliesst die Freiheit jegliche Nothwendigkeit aus: so giebt es auch keine sittliche Nothwendigkeit; dann bleibt das Thun des Guten auch in dem am meisten geförderten Zustand ungewiss, und es wird durch den freien Willen die wahre sittliche Freiheit unmöglich gemacht.

7) Durch einen solchen freien Willen wird jede Aeusserung des sittlichen Lebens ausser aller ursächlichen Verbindung mit früheren Lebensäusserungen und Zuständen gesetzt; und indem man das thut, huldigt man einer atomistischen Betrachtung des menschlichen Lebens, welche dem Gesetze der *Entwicklung*, das die Erfahrung auch auf sittlichem Gebiete nachweist, widerspricht, denn nach diesem geht das eine aus dem anderen hervor.

8) Mit der Annahme eines solchen freien Willens wird das sonst allerwärts von der Erfahrung nachgewiesene logische Gesetz der *Ursächlichkeit* aufgehoben. Auf die Frage: warum, d. i. aus welcher Ursache willst du? passt keine andere Antwort als: ich will, und wiederum auf das: warum willst du? nichts anderes als: ich will, weil ich will; während auf die Frage: warum willst du wollen? wiederum und so ins Unendliche weiter geantwortet werden muss: ich will wollen, weil ich will, ohne Ursache; welche Vorstellung aber in sich selbst ungereimt ist und bei welcher Tugend und Sünde, eines jeden Grundes *(raison d'être)* beraubt, Produkte des Zufalls werden. Dem Bestehen eines solchen freien Willens wird von der Erfahrung widersprochen; denn diese lehrt, dass Niemand ohne Beweggründe oder Motive etwas will, d. i. ohne eine Ursache, aus der er will oder nicht will, so und nicht anders will.

9) Ein Wille, welcher im selben Augenblicke etwas sowol wollen als auch nicht wollen kann, ist ein Sein, das auch nicht sein kann, ein etwas ohne Ursache, mithin ein etwas aus nichts. Da nun aus *Nichts* nichts wird, so folgt daraus, dass der freie

Wille als ein Produkt des Nichts selbst nichts ist und also, da er *nichts* ist, auch nicht besteht.

10) Das Wollen und so wollen ist eine Wirksamkeit des Menschen in einem gegebenen Augenblick. Nennt man den wollenden Menschen A, so kömmt der Indeterminismus auf die Behauptung hinaus: A kann auch Nicht-A sein; dadurch geräth er in Streit mit dem principium identitatis, nach welchem A = A ist und A nichts anders sein kann als A. Hieraus folgt also, dass der Mensch allein dasjenige will und wollen kann, wozu in diesem Augenblick die determinirende Ursache in ihm vorhanden ist.

11) Ein solch freier durch nichts, auch nicht durch den Verstand oder die Vernunft determinirter Wille widerspricht dem Begriffe des Willens selbst, wie wir denselben oben psychologisch entwickelt haben. Der Wille, im Unterschied von der sinnlichen Begierde, ist Selbstbestimmung, ein selbstständiges Beschliessen auf Grund einer durch den Verstand oder die Vernunft vollzogenen Wahl. Der Verstand und die Vernunft wählen. Was als gut gewählt ist, macht durch das Gefühlsvermögen Eindruck auf den Menschen und das auf solche Weise geweckte Gefühl lässt ihn beschliessen, sich selbst zu etwas zu bestimmen, mit andern Worten, etwas zu wollen. Der Wille ist also nicht unbestimmt, sondern durch das Gefühl bestimmt, gleichwie dies letztere geweckt wird durch das, was der Verstaud und die Vernunft erwählt und als gut erkannt haben. Indeterminirt zu wollen, zu wollen allein weil man will, ist daher psychologisch ungereimt und widerspricht der Erfahrung. Ohne verständige und vernünftige Erkenntniss und dadurch gewecktes Gefühl, oder auch in solchen Augenblicken, in welchen Verstand und Vernunft nicht wirksam sind, und deshalb auch das Gefühl nicht geweckt ist, ist auch der *Wille* nicht wirksam, sondern es herrscht die sinnliche Begierde oder die *Lust.* Wo der Mensch *will,* da wird er durch sich selbst als vernünftiges und fühlendes Wesen determinirt, jedoch nur in dem Verhältniss, in welchem Vernunft und Gefühl in ihm entwickelt, oder in einem gewissen bestimmten Augenblicke wirksam sind. Der freie oder nicht determinirte Wille ist nichts anderes als *Willkür*, wobei das *Wählen* in letzter Instanz nicht dem *Verstande* und der *Vernunft* sondern dem *Willen* aufgetragen wird, und ist daher ein unvernünftiges unmotivirtes Wollen, das im Grunde genommen gar kein *Wollen* ist, so dass der Spruch: *stat pro ratione voluntas* eigentlich

lauten müsste: *stat pro ratione libido*[1]), da der Wille niemals *an die Stelle* der Vernunft tritt, sondern auf Grund des von der Vernunft erkannten wirksam ist.

Die von uns bestrittene Vorstellung vom freien Willen heisst die *atomistische;* denn wie in dem System des DEMOKRIT und EPICUR die Welt als eine Zusammenhäufung unzähliger Atome oder untheilbarer Körper angesehen wird, welche ohne nothwendigen Zusammenhang zufällig zu einem Ganzen verbunden sind, so wird in dieser Vorstellung das Leben des Menschen als eine Anhäufung unzähliger, für sich allein stehender, unzusammenhängender und rein zufälliger Willensäusserungen angesehen. Sie heisst die *indifferentistische oder äquilibristische*, insofern von dem Willen behauptet wird, dass er einem jeden Motive gleichgültig gegenüber stehe, (*indifferentia ad velle et non velle*) oder wie TRIGLAND es ausdrückt: *„während er indifferent ist, zwischen beiden stehe, zwischen dem Guten und Bösen, gleichwie das Zünglein in der Waage.“* Sie heisst endlich die *indeterministische*, weil sie annimmt, der Wille werde durch keine Ursache determinirt, d. i. bestimmt, so oder anders zu wollen. In dieser Form wurde der Indeterminismus von allen reformirten Theologen, wie von TRIGLAND so auch von Abr. HEYDANUS[2]), W. a. BRAKEL[3]), F. BURMAN[4]), Joh. a. MARCK[5]), PICTET[6]) zumal von MOSES AMYRALDUS[7]) bestritten und unter den Philosophen geschah dasselbe nicht nur von consequenten Vertretern einer rein monistischen Weltanschauung, z. B. den Stoikern, SPINOZA, SCHELLING und anderen, sondern auch von LOCKE, LEIBNITZ und anderen, die diesen Indeterminismus als chimärisch ebenfalls in das Reich der rein abstracten Möglichkeit verwiesen[8]). In späterer Zeit wurde diese Vorstellung von BRETSCHNEIDER[9]), de WETTE[10]), Julius MUELLER[11]), ROMANG, J. H. FICHTE[12]), und in den Niederlanden von T. ROORDA[13]) verworfen.

---

[1]) Cic. de Fin. I, 6.
[2]) Corp. Theol. II. p. 140—157.
[3]) Redel. Godsd. I. S. 331.
[4]) Theol. Dogm. I. p. 336.
[5]) Comp. Theol. c. XIII, 14.
[6]) Théol. chrét. I. p. 390.
[7]) De libero arbitrio. p. 46. 47.
[8]) S. oben. S. 10, 11, 20, 37.
[9]) Handb. d. Dogm. I. S. 499.
[10]) Stud. u. Kritik. 1849. S. 558.
[11]) Lehre von der Sünde. 2. Aufl. S. 25, 41, 50 f.
[12]) Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. 2. Ausg. S. 241. 242.
[13]) Zielkunde. S. 170. De Gids. 1859. II. S. 2, 25, 27.

Auch HOEKSTRA verwirft diese Vorstellung, und zwar zum Theil aus denselben Gründen, aus welchen sie von mir bestritten wird. „Der vollkommne Indeterminismus," sagt er, „wird von den Deterministen siegreich bestritten"[1]). „Der Determinismus hat den Casuismus oder Atomismus vollkommen zerstört"[2]), und „wenn er wählen müsste zwischen dem pelagianischen Indeterminismus und dem Determinismus, würde er sich ohne Zweifel für den Determinismus erklären"[3]). Wenn er jedoch behauptet, dass von Niemand mehr ein solcher Indeterminismus vertheidigt werde[4]), so mag dies von Vielen wahr sein, die sich zwar Indeterministen nennen, aber sobald man die Consequenzen zieht, ihrem Principe untreu werden, allein es gilt, wie die oben stehenden Beispiele lehren, nicht von den consequenten Denkern, welche den freien Willen als *liberum arbitrium* vertheidigen. Vollkommener kann der Indeterminismus und Indifferentismus wenigstens nicht gedacht werden, als er z. B. von SECRETAN in seiner *Philosophie de la liberté* gepredigt wird. Denn dort wird behauptet, der Wille sei über jegliches Gesetz erhaben, selbst für Gottes Handlungen wird kein einziges Motiv anerkannt, und die Logik selbst contingent genannt[5]). Damit stimmt gar wol überein, was F. FISCHER vom freien Willen (*Willkür*) sagt, dass er nämlich sei der reine Wille, der sich nur aus sich selbst bestimmt, und, „ohne irgend eine bestimmte Neigung, jede besondere Richtung, jedes entschiedene Interesse, kurzum alle innere Bestimmtheit und Gesetzlichkeit abgelegt hat, und während er sich selbst das Gesetz giebt, an nichts gebunden ist, auch nicht an die Rathgebung und Gebote des Verstandes, über das was gut und böse, zweckentsprechend und unzweckmässig, weise und verkehrt, nützlich oder schädlich ist"[6]). Viele übrigens, wie ROORDA[7]), PAREAU[8]), KIST[9]) und andere, welche diese Vorstellung theoretisch verwerfen und sie selbst für eine verkehrte Vorstellung der Parteimeinung erklären[10]), legen sie trotzdem stillschweigend ihrer Erklärung der sittlichen Begriffe zu Grunde, weshalb denn auch Julius

---

[1]) S. 99. [2]) S. 288. [3]) S. 103.
[4]) S. 119. 81.
[5]) La philosophie de la liberté. Lausanne II, p. 6, I. p. 74.
[6]) Naturlehre der Seele. S. 168. 169. S. Hoekstra. S. 78. 79.
[7]) Zielkunde. S. 170. 171.
[8]) Tijdschrift Waarheid en liefde. 1851. S. 737.
[9]) De vrije Wil. S. 13. 14.
[10]) a. a. O.

Mueller von dieser Vorstellung a. a. O. mit Recht schrieb: *„Damit sind noch heute die Vorstellungen unzähliger von der Willensfreiheit in Uebereinstimmung.“* Die Sache kömmt auf Folgendes hinaus. Einen *vollkommenen* Indeterminismus, einen freien Willen, welcher atomistisch ohne irgend einen Zusammenhang mit etwas anderem bestände, wagt mancher nicht zu vertheidigen. Gleichwol nimmt z. B. derselbe Mueller, um die Sünde erklären zu können, die nämliche äquilibristische Freiheit für einen vorirdischen Lebenszustand an, welche er empirisch im menschlichen Leben als unhaltbar verwirft[1]). Ebenso hört man Pareau an derselben Stelle sich gegen den indifferentistischen Freiheitsbegriff erklären[2]), wo er die Remonstranten, welche diesem Freiheitsbegriff huldigten, in Schutz nimmt. Auch Chantepie de la Saussaye protestirt gegen die Vorstellung des „liberum arbitrium“ als *„indifferentia ad velle et non velle“*, „da sie aller Psychologie widerstreite“ und behauptet selbst, dass das Wollen nicht bestehe in dem *undeterminirten Wählen zwischen zwei oder mehreren Motiven*[3]), während er fast auf der selben Seite sagt: die Sünde sei „das der geschaffenen Persönlichkeit eigene Vermögen, sich ihrem eigenen Lebensgrund in Gott zu entreissen“[4]). Wenn man den letzten Ausspruch zergliedert, so erhellt, dass auch sein Freiheitsbegriff auf Indifferenz des Willens hinauskömmt. Die Sünde ist das Vermögen, sich seinem Lebensgrunde zu entreissen. Entreisst sich der Mensch diesem Lebensgrunde, so ist dies nicht die Folge irgend eines überwiegenden und determinirenden Einflusses auf den Willen, denn sonst würde es nicht in seiner Macht stehen, sich Gott nicht zu entreissen. Wenn er sich hingegen seinem Lebensgrund nicht entreisst und an Gott festhält, so erleidet er auch dabei ebensowenig den Einfluss irgend einer Ursache in oder ausser ihm. Daher steht hier der wollende Mensch, welcher in jedem Augenblicke, da er sich von Gott losreissen will, dies ebensogut auch nicht wollen kann, über dem determinirenden Einflusse eines jeden Motivs. Was, frage ich, ist ein solches durch irgend eine Ursache oder irgend ein Motiv bewogen oder bestimmt, d. h. determinirt werden, anders als Indifferenz? Mögen auch die Leidenschaft und die Vernunft nie indifferent

[1]) Lehre von der Sünde. 2. Aufl. 41, 50. 3. Aufl. II. 50, 51, 54.
[2]) Waarheid en Liefde. 1851. S. 737.
[3]) Ernst en Vrede. 1858. S. 316. 317.
[4]) S. 316.

sein, diesen beiden steht ja der Wille ohne irgend eine Determination, also indifferent, gegenüber, insofern der wollende Mensch, gleichgültig, was die Leidenschaft ihm eingebe oder die Vernunft ihm gebiete, ebensowol wollen als nicht wollen kann. Mag also der Indeterminismus auch gegen den Begriff des freien Willens als *„indifferentia ad velle et non velle“* protestiren, so bleibt das eine *„protestatio actui contraria.“* Hoekstra verwirft die von Episcopius gegebene Definition des freien Willens, in welcher dieser und nach ihm Limborch den freien Willen erklärt für eine „active Gleichgültigkeit, wodurch der Wille, wenn alle Erfordernisse zum Handeln vorhanden sind, handeln und nicht handeln, so oder anders handeln kann“ [1]). Zwar findet er diese Bestimmung in abstracto zutreffend, aber der Irrthum, sagt er, besteht darin, „dass sie diese Abstraction als die Wirklichkeit des Willens im Leben ansehen“ [2]). Allein die Unterscheidung zwischen dem, was in *abstracto* wahr, und in der *Wirklichkeit* unwahr sei, ist auf dem empirischen Standpunkt, von dem Hoekstra ausgeht, ungereimt. Der empirische Psycholog hat mit Abstractionen nichts zu schaffen. Das Wahre ist wirklich, und was in der Wirklichkeit nicht da ist, ist überhaupt nicht vorhanden. Wir müssen daher dafür halten, dass, wenn auch der aufgestellte Unterschied werthlos ist, Hoekstra, seiner Methode getreu, die von Episcopius und Limborch gegebene Definition des freien Willens verwirft.

§. 2.

Hoekstra's Vorstellung vom freien Willen.

Ungeachtet der Verwerfung dieser Bestimmung lehrt Hoekstra über den freien Willen das Folgende: „Die Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) ist das Vermögen, unter denselben Umständen und bei denselben inneren und äusseren Motiven verschiedene Wahlen zu treffen“ [3]). Und an einem andern Ort: „der Indeterminist behauptet, dass der Mensch das Vermögen hat, wenn sich seinem Willen *unter vollkommen gleichen Umständen* zwei Möglichkeiten darbieten, sich eben so gut für die eine als für die andere zu bestimmen“ [4]).

Mit dieser Definition nimmt Hoekstra selbst an, was er bei Episcopius verworfen hat. Nach Episcopius ist der freie Wille „das

[1]) S. 102. [2]) a. a. O. [3]) S. 78. [4]) S. 180.

Vermögen, wenn alle Erfordernisse zum Handeln vorhanden sind, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln", und da die Handlung durch den Willen verursacht wird, auch das Vermögen, wenn alle Erfordernisse da sind, zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen. Nach HOEKSTRA ist der freie Wille das Vermögen, sich *unter denselben Umständen und bei denselben inneren und äusseren Motiven* ebensowol zu dem Einen als zu dem Andern, was dem Willen möglich scheint, zu bestimmen. Was EPISCOPIUS die *Erfordernisse zum Handeln* nennt, nennt HOEKSTRA die *Umstände* und die *inneren und äusseren Motive.* Denn zu einer Handlung werden *erfordert:* 1) Umstände, 2) Motive, theils äussere, theils innere, welche sich aus des Menschen Zustand ergeben. In dem was HOEKSTRA aufzählt, ist also gegeben, was EPISCOPIUS nennt „*alle Erfordernisse zum Handeln.*" Sind alle „Umstände" und alle „Motive, äussere und innere" vorhanden, welche erforderlich sind, um eine bestimmte Handlung zu verursachen, d. i. nach EPISCOPIUS *alle Erfordernisse zu einer bestimmten Handlung,* dann hat, sowol nach HOEKSTRA als nach EPISCOPIUS, der freie Wille es in seiner Macht, trotz alledem zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen. Die Definition HOEKSTRA's ist also ganz dieselbe wie diejenige des EPISCOPIUS, welche er verwirft.

Nach der von HOEKSTRA gegebenen Bestimmung vom freien Willen ist ferner der freie Wille — und das ist keine von uns gemachte Folgerung, sondern seine eigene Versicherung — ein Etwas, welches keine Ursache hat. „Der Indeterminist leugnet, dass das Gesetz der Ursächlichkeit, welches in dem unbewussten und vielleicht auch im thierischen Leben unbedingt herscht, auch im Reiche des Geistes unbedingt hersche"[1]). Der Wille ist nach ihm „eine freie Causalität," d. h. eine Ursache, die wol selbst verursacht, aber durch nichts verursacht wird[2]). Die Willensäusserung gehört zu den Erscheinungen, „welche ihre Erklärung nicht mit Nothwendigkeit in anderen Erscheinungen finden"[3]). Ich frage, wie kann man die atomistische Vorstellung der Epikuräer, insbesondere die des LUCRETIUS, verwerfen, nach welcher der freie Wille erklärt wird für ein „*principium quod fati foedera rumpit, ex infinito ne causam causa sequatur,*" für eine „*voluntas fatis avolsa, per quam progredimur, quo ducit quemque voluptas* oder auch *uti ipsa tulit*

---

[1]) S. 80; vergl. 177. [2]) S. 179. [3]) S. 119.

mens,“ m. a. W. für ein Princip, das über das Gesetz der Ursächlichkeit erhaben ist, wenn man selbst den freien Willen für vollständig erhaben über das Gesetz der Ursächlichkeit hält? Nach LUCRETIUS und den Atomisten „reisst der Wille,“ wie die eigene Darstellung HOEKSTRA's[1]) lautet, „sich vom Gesetz der Nothwendigkeit los, so dass nun nicht mehr das eine auf das andere nach dem Gesetz der Ursächlichkeit folgt.“ Ganz dasselbe behauptet HOEKSTRA. Auch nach ihm steht der Wille jeder Einwirkung innerer oder äusserer Ursachen mit freier Macht gegenüber. Der freie Wille steht also auch nach ihm gerade so vereinzelt und ausser Zusammenhang mit anderen Erscheinungen wie in der Vorstellung des LUCRETIUS. Atomistisch ist, was nicht mit etwas anderem ursächlich zusammenhängt, sondern für sich selbst vereinzelt besteht. Mit welchem Rechte, frage ich, wendet sich HOEKSTRA gegen den sittlichen Atomismus, da doch auch seiner Erklärung zufolge jegliche Willensäusserung über das Gesetz der Ursächlichkeit erhaben und im Grunde genommen einem Atom EPICUR's gleich ist?

HOEKSTRA tadelt die Atomisten und Indifferentisten, weil nach ihren Lehren die freie That allen Grundes entbehre und sie „die Freiheit des Willens als das Vermögen ansehen, ohne irgend einen Grund oder irgend ein Motiv zu wollen[2]) und zu handeln“[3]). Wie reimt sich damit, dass HOEKSTRA selber den freien Willen über das Gesetz der Ursächlichkeit erhebt? Die Epikuräer werden getadelt, weil sie lehren, dass der Mensch ohne *Grund* wolle, und HOEKSTRA lehrt, dass der Mensch ohne *Ursache* wolle. Die Epikuräer verwerfen den Zwang der Motive, HOEKSTRA lehrt, dass der Wille über alle Motiven stehe[4]), und dass „wir kraft des Selbstbewusstseins über den determinirenden Einfluss jedes Motivs insbesondere erhaben sind“[5]). Versteht HOEKSTRA, worüber später mehr, unter *Grund* und *Motiv* gegen den Sprachgebrauch nicht *Beweggrund* im Sinne *von bewegender Ursache*, Motiv = *causa movens*, sondern meint er, dass der Wille nie ohne „Motive“[6]) und ohne *vorausgehende Reflexion*[7]) oder Erwägungen sei, so wird dies von keinem Indeterministen, wie indifferentisch er auch den Willen auffasse, verworfen werden. Der Indifferentismus lehrt nicht, dass der Wille ohne vorhergehende Erwägungen handele, sondern, gerade wie HOEKSTRA,

---

[1]) S. 85. [2]) S. 85. [3]) S. 84. [4]) S. 165. [5]) S. 189, 190, 145.
[6]) S. 184. [7]) S. 133.

dass der Wille als solcher kraft seiner Freiheit allen diesen Erwägungen frei, d. h. indifferent, gegenüber stehe.

Hoekstra verwirft die atomistisch-indifferentistische Vorstellung des Indeterminismus als eine Lehre des *Zufalls*. „Dieser Determinismus (lies: Indeterminismus), der Indeterminismus nämlich, den er verwirft, „kann der *casuistische* genannt werden“[1]). Er selbst sagt jedoch an einer anderen Stelle, das „dem Entschlusse des Willens *subjectiv* das Moment der *Willkür*, *objectiv* das der *Zufälligkeit* anhafte“[2]). Das wollende Ich verrichtet nach ihm „*zufällige* Thaten“[3]). „Unsere Willensäusserungen tragen als Offenbarungen der Freiheit des Willens den Charakter der *Zufälligkeit*“[4]). An andern Stellen unterscheidet er zwischen *scheinbarer* und *wirklicher*, *relativer* und *absoluter* Zufälligkeit. Unter die relativen oder absoluten Zufälligkeiten rechnet er den freien Willen oder die Wahlfreiheit, weil „die Willensäusserungen ebensowenig durch die Dinge ausser dem Menschen als durch sein eigenes ursprüngliches Wesen oder durch den bestimmten Zustand, in welchen sein Selbstbewusstsein durch frühere Thaten gebracht ist, absolut determinirt werden“[5]). Die Summe aller Willensäusserungen heisst[6]) „die Summe aller Zufälligkeiten,“ und „die Harmonie der Schöpfung“ ist so eingerichtet, dass sie für solche *Zufälligkeiten*, wie die Lehre vom freien Willen voraussetzt, Spielraum lässt“[7]). Er sagt zwar, „dass er das Wort *Zufälligkeit* nur aus Ermangelung eines besseren gebrauche“[8]), allein, das thut nichts zur Sache; denn bei ihm ist Zufälligkeit dasselbe wie Contingenz, was geschehen kann, wie Trigland sagt, etwas nämlich, das ist, aber auch ebenso gut nicht sein kann, weshalb er denn auch auf derselben Seite also schliesst: „für das *Subject* ist die That *frei; objectiv* ist sie *zufällig*.“ Was an der Lehre vom Zufall sei, werden wir später sehen. Hier soll nur dargethan werden, dass Hoekstra die atomistische Freiheitslehre als *casuistisch* verwirft, während er selbst die Aeusserungen des freien Willens nicht in die scheinbaren oder relativen, sondern in die *wirklichen* und *absoluten Zufälligkeiten* einreiht.

Wir haben gesehen, dass Hoekstra von derselben Definition des freien Willers ausgeht wie die Indeterministen, die er bestreitet und gleich ihnen Atomismus, Indifferentismus und Zufall lehrt. Dass er dennoch ihre Vorstellung verwirft ist ein Umstand, den

---

[1]) S. 186. [2]) S. 78. [3]) S. 129. [4]) S. 131. [5]) S. 132. [6]) S. 346. [7]) S. 354. [8]) S. 133.



wir mit seinem Scharfsinn nicht zu vereinigen wüssten, wenn seine Vorstellung in allen Theilen dieselbe wäre, wie diejenige der absoluten Indeterministen.

§. 3.

Unterschied zwischen der gewöhnlichen Vorstellung vom freien Willen und derjenigen, die Hoekstra davon hat.

Ist die Begriffsbestimmung vom freien Willen, welche Hoekstra giebt, ganz dieselbe, wie die des absoluten Indeterminismus, lehrt er auch, wie die Vertreter des letzteren Indifferentismus, des Willens und Zufall, so unterscheidet er sich von denselben doch darin, dass ihm zufolge „nicht *jede* sittliche Handlung ganz oder zum Theil das Produkt einer bestimmten Wahl ist“ [1]). Nach ihm ist der freie Wille bei dem ersten Erwachen der Sittlichkeit im Menschen wirksam, und weiterhin nicht bei jeder besonderen That, sondern nur bei jeder sittlichen Wendung, Veränderung oder Weiterentwicklung [2]). Durch das freie Wollen oder Wählen zwischen dem Guten und dem Bösen, das er kennen gelernt hat, entsteht in dem Menschen „ein Fonds von Sittlichkeit“ [3]). Dieser Fonds bleibt für jede folgende That der determinirende Factor; und zwar so lange, bis in Folge veränderter Lebensumstände dem Willen ein neues Problem erwächst und dadurch eine Wendung oder Modification in der sittlichen Richtung des Menschen stattfindet [4]). An jedem solchen Wendepunkt im Leben des Menschen ist der freie Wille wirksam [5]). Derselbe offenbart sich dann „als das Vermögen, unter gleichen inneren und äusseren Umständen wollen und nicht wollen, so oder anders wollen zu können“ [6]). Zwischen den Grenzen dieser verschiedenen Perioden, von welchen je eine jede für sich durch eine That des freien Willens eingeleitet wird, liegt, wie er angiebt, eine Periode der Continuität, darin das früher mit Freiheit gewollte fortgesetzt wird, so dass in den Zwischenzeiten jede That nur „eine Wiederholung oder Copie früherer Handlungen ist, wie sehr diese auch der Form nach durch die verschiedenen Umstände, die sie zum Vorschein riefen, modificirt sind“ [7]). Wenn bei einer That das früher mit Freiheit gewollte nur fortgesetzt wird (also in der Continuität des

---

1) S. 87. 2) S. 87, 107, 260, 261. 3) S. 86, 87, 261. 4) S. 87. 5) S. 260. 6) S. 87. 7) S. 263.

sittlichen Lebens) so ist der freie Wille nicht wirksam, alsdann wird der Mensch von dem durch frühere Willensäusserungen erworbenen „sittlichen Fonds“ determinirt. In den Zwischenzeiten ist also der Mensch determinirt; er setzt nur fort, ohne dass er in diesem Falle jedesmal aufs neue wolle. „Wollen nämlich ist das Vermögen *anzufangen*, absolut aus sich selbst anzufangen und nicht das Vermögen, nur noch fortzusetzen“[1]). Wenn sich der Wille zum Guten wendet, wird bei jedem neuen Willensacte der sittliche Fonds vermehrt und daher der Spielraum für den freien Willen stets geringer. Endlich entsteht vollständige Continuität des sittlichen Lebens. Alsdann wird nicht mehr angefangen, sondern nur noch fortgesetzt „und der Wille legt die Form des Wahlvermögens ab“[2]). Dasselbe findet statt, wenn der freie Wille bei einer neuen Wendung des Lebens sich zum Bösen neigt. Dann entsteht, was Hoekstra *sündige Habitude* nennt. Auch hier ist, wie er annimmt, Continuität[3]), und zwar so lange, bis durch den freien Willen eine neue Wendung des Lebens eingeleitet und die sündige Habitude ihrer determinirenden Kraft, wenigstens theilweise, beraubt wird“[4]). „Vollkommene Continuität“, wie bei vollständiger Sittlichkeit, kann jedoch nach Hoekstra hier nicht stattfinden, weil bei vollkommener Continuität „die Sünde jedem Einfluss zum Guten bis in alle Ewigkeit widerstehen müsste“[5]), eine Behauptung, deren Ungereimtheit der Verfasser zu beweisen sucht[6]).

Der freie Wille gehört also nach Hoekstra zur Periode der „werdenden Sittlichkeit.“ Vor dem Erwachen der sittlichen Natur ist er noch nicht da und im Zustande der vollkommenen Sittlichkeit hört er in concreto oder in der Wirklichkeit auf zu bestehen[7]). Wollte man sagen, dass der Mensch dann eines Vermögens beraubt würde, das zu seiner Natur gehört, so antwortet Hoekstra: der freie Wille oder das „*liberum arbitrium*“ ist „gar kein besonderes Vermögen“[8]), sondern nur „der Factor der werdenden Sittlichkeit“[9]). Seinen Prämissen gemäss hätte Hoekstra noch hinzufügen müssen: oder auch der Factor der werdenden Unsittlichkeit.

Der Unterschied zwischen dem vollkommenen Indeterminismus und dem Hoekstra's besteht darin, dass nach dem gewöhnlichen Indeterminismus eine *jede* That oder *jede* Aeusserung des sittlichen Lebens in dem freien Willen ihren Grund hat; nach Hoekstra hin-

---

[1]) S. 111. [2]) S. 121. [3]) S. 360. [4]) S. 372. [5]) S. 363. [6]) S. 374. [7]) S. 121. [8]) S. 117—119. [9]) S. 88.



gegen ist der freie Wille nur von Zeit zu Zeit nach Zwischenpausen wirksam, indem er einen zu Ende gebrachten Lebensabschnitt von einem zweiten, dritten und weiteren Lebensabschnitt scheidet. Der Unterschied besteht nur in der Zahl, nicht in der Qualität der Willensäusserungen. Sowol bei HOEKSTRA als bei dem gewöhnlichen Indeterminismus ist der freie Wille, da wo er wirksam ist, indifferent, äquilibristisch, vereinzelt und die Aeusserungen dieses Willens sind „Zufälligkeiten,“ auf welche das Gesetz von Zusammenhang, Entwicklung und Ursache nicht anwendbar ist.

§. 4.

Sind die gegen die gewöhnliche Vorstellung vom freien Willen vorgebrachten Einwände von Hoekstra entkräftet worden?

Es kann nicht geleugnet werden, dass in Folge der Veränderung, die der Indeterminismus durch HOEKSTRA erfahren hat, einige gegen die Lehre vom freien Willen vorgebrachte Einwände beseitigt werden, so z. B. der Einwand unter 1), dass kraft seiner Freiheit der tugendhafte Mensch das Vermögen besitzen würde, sich mit eins in einen Teufel zu verändern. Dies geht nicht, weil der Tugendhafte schon einen gewissen „Fonds von Sittlichkeit“ erworben hat, welcher als zum Guten determinirender Factor nicht zulässt, dass der Wille zum Guten auf einmal in das völlig entgegengesetzte Wollen des Bösen umschlage. Gleicherweise fällt bei HOEKSTRA's Vorstellung das Bedenken unter 2) weg, dass man nach der gewöhnlichen Theorie vom freien Willen auf niemandes Treue und Ehrlichkeit bauen könne; denn wenn auch nach HOEKSTRA die Möglichkeit bleibt, dass der ehrliche Mann bei einer neuen Wendung seines Lebens, unter diesen Umständen nicht länger wird ehrlich sein wollen, und dadurch seinen sittlichen Fonds wird vermindern können, so ist doch der übrig bleibende Fonds noch immer eine Bürgschaft, dass er wenigstens vor der Hand in gewöhnlichen Fällen als ein ehrlicher Mann weiter handeln wird.

Die übrigen Einwände bleiben indessen in voller Kraft. Es bleibt der der Allgemeinheit der Sünde entnommene Einwand unter 3) bestehen. Denn wenn der Mensch bei jeder neuen Wendung oder bei jeder neuen Aufgabe für den Willen das Vermögen hat, in diesem Augenblick und unter diesen inneren und äusseren Umständen den Willen auf das Gute zu richten oder nicht dahin zu

richten: so bleibt es unerklärlich, dass unter den Millionen Menschen, die da leben und gelebt haben, keiner von diesem Vermögen Gebrauch gemacht und aller Sünde sich habe enthalten wollen. Der Einwand unter 4) bleibt ebenso stehen. Auch bei einer neuen Wendung des Lebens bleibt, wenn man das Gute wirklich wählen und wollen *kann*, das Nicht-wollen des Guten teuflisch und zwar umsomehr, wenn der Mensch, welcher das Gute nicht will, schon über einen Fonds von Sittlichkeit zu gebieten hat, der bei der gewöhnlichen Vorstellung des Indeterminismus dem Menschen nicht zu Gebote steht. 5) Die Sünde bleibt auch jetzt noch eine positive Macht, da sie nicht die Folge eines noch mangelhaften, negativen Zustandes ist, sondern allein des verkehrten bösartigen Willens, welcher das Gute wollen *kann*, jedoch nicht wollen *will*. Positivität aber spricht Hoekstra selbst der Sünde, die auch nach ihm Negation ist[1]), ab. Vergl. unten 4. Abth.

6) Der durch nichts determinirte und indeterminable freie Wille bleibt auch nach Hoekstra ein Vermögen, das, falls es zur Einrichtung der menschlichen Natur gehörte, müsste bestehen bleiben, was aber mit dem Begriff einer vollkommenen sittlichen Freiheit = sittlichen Nothwendigkeit, oder mit der vollkommenen Continuität des sittlichen Lebens, bei welcher auch nach ihm das Vermögen des freien Willens aufhört, unvereinbar ist. Hoekstra antwortet darauf: „der freie Wille ist kein besonderes Vermögen.“ Ich übergehe, dass er sich selbst widerspricht, wenn er Seite 78, 80, 87 seines Buches den freien Wilien als ein „Vermögen definirt“ und Seite 119 zu beweisen trachtet, dass der freie Wille „kein besonderes Vermögen,“ sondern nur „eine Modalität“ des Willensvermögens sei und ich untersuche nur, ob ihm der Beweis für die letztere Behauptung gelungen ist. Er weist hin auf das Vermögen des Menschen sich zu entwickeln. Dies Vermögen, sagt er, hört im Zustande des Erwachsenseins auf und zeigt dergestalt thatsächlich, dass es kein besonderes Vermögen ist. Ebenso, sagt er, kann auch der freie Wille in der Periode der werdenden Sittlichkeit zeitweise vorhanden und doch in dem Zustande der vollkommenen Sittlichkeit aufgehoben sein[2]). Ich bemerke dagegen einestheils, dass ein zur Erläuterung gewähltes Bild eine Analogie darbieten kann, aber darum noch keinen Beweis abgiebt; anderentheils, dass auch nach der Analogie dies Beispiel nicht richtig ge-

[1]) S. 364. [2]) S. 120.

wählt ist. Dass das dem Menschen eigene Entwicklungsvermögen einmal aufhört, ist in der natürlichen Welt nur insofern wahr, als dies Vermögen mit dem Wesen selbst abnimmt und zugleich mit diesem Wesen aufhört zu bestehen. In der Natur giebt es nichts, was ohne Entwicklung fortbesteht. Hat ein Organismus, z. B. der menschliche Leib, seine höchste Entwicklung erreicht, so bleibt er nicht *in statu quo*, sondern fängt an abzunehmen, erst langsam, dann rascher, und hört endlich auf zu bestehen. So lange er besteht, und der Auflösungs- oder Abnahme-Prozess nicht anfängt, dauert die Entwickelung fort. Wird die Sache auf das Gebiet des Geistes übertragen, so kann, wenn man unterstellt, dass der Geist unsterblich sei, das Entwicklungsvermögen niemals aufhören und es kann für den Geist kein Zustand des „Erwachsen-Seins" gedacht werden, „welcher das Vermögen sich zu entwickeln ausschliesst"[1]). Das Vermögen sich zu entwickeln gehört also dauernd zur Einrichtung der menschlichen Natur; in Betreff des *Leibes*, so lange der leibliche Organismus nicht abzunehmen anfängt, und damit seine Auflösung oder das Nichtsein beginnt; in Betreff des *Geistes* fortdauernd, weil ein unsterbliches Wesen, ausser wenn es absolut vollkommen, also Gott wäre, ohne fortdauernde Entwicklung undenkbar ist. Darf daher aus dieser Analogie, in Betreff der Frage, ob der Wille ein *Vermögen* ist, irgend etwas gefolgert werden, so würde daraus folgen, dass, wenn der freie Wille ein Vermögen ist, dieses Vermögen gerade wie das Entwicklungsvermögen, als zur Einrichtung der menschlichen Natur gehörig, bleiben wird, so dass, wenn es sich zeigen sollte, dass dieses Vermögen in dem Zustande einer beziehungsweise vollkommenen Sittlichkeit nicht mehr vorhanden wäre, die Voraussetzung, dass es früher vorhanden gewesen sei, auf einem Selbstbetrug ruhen würde, welchen nachzuweisen wir später versuchen werden.

7) Die gewöhnliche atomistische Vorstellung vom freien Willen missfällt Hoekstra, weil „sie consequent durchgeführt, die Möglichkeit sittlicher *Entwicklung* leugnet"[2]). Dieser Einwurf stellt sich nicht minder seiner modificirten Vorstellung entgegen. Denn wo etwas neues oder unverhofftes in dem sittlichen Leben des Menschen stattfindet, da ist nach ihm dieses Neue die Folge einer für sich allein stehenden That des Willens, die nicht in dem mindesten ursächlichen Verbindung mit dem schon vorhandenen sittlichen Zu-

[1]) S. 120. [2]) S. 86.

stand steht. Was durch den freien Willen entsteht, entsteht, auch nach ihm, nicht durch Entwicklung, weil bei Entwicklung jeder folgende Zustand in dem vorhergehenden, wenigsteus theilweise seinen Grund hat, dadurch verursacht und determinirt wird. Die Entwicklung wird daher nach HOEKSTRA in den Perioden der Continuität oder Fortsetzung zu suchen sein, welche zwischen den verschiedenen Wahl- oder Wendepunkten liegen. Doch auch in diesen Perioden kann, genau besehen, nach ihm keine Entwicklung zugelassen werden. Denn Entwicklung schliesst den Begriff von etwas Neuem, von Zuwachs ein. Der Baum, welcher mit Hilfe aller anderen mitwirkenden Factoren aus der Eichel sich entwickelt, die Pflanze, welche, indem sie sich entwickelt, Blume und Frucht hervorbringt, erhält in jedem Entwicklungsmoment Zuwachs[1]), und so findet auch in dem sittlichen Leben bei jeder Entwicklung Zuwachs statt. Wo kein Zuwachs stattfindet, kann also auch von Entwicklung keine Rede sein. Nun ist nach HOEKSTRA in den Perioden der Continuität eine jede That eine Wiederholung und „gleichsam eine Copie früherer Handlungen"[2]). Der Mensch bleibt in demselben Zustand, so dass in solchen Perioden kein Zuwachs und also auch keine Entwicklung stattfindet. Nach HOEKSTRA giebts daher bei einer neuen Lebenswendung, bei welcher der Wille wirkt, keine Entwicklung; und in der Periode der Continuität, in welcher alles Fortsetzung, Wiederholung, Copie, ein Bleiben im statu quo ist, da ist sie ebensowenig vorhanden. Wo bleibt, müssen wir fragen, in HOEKSTRA's Lehre Raum für irgend eine Entwicklung? Hierzu kömmt noch, dass nach HOEKSTRA im Zustand der vollkommenen Sittlichkeit oder im Stande des Erwachsenseins das Entwicklungsvermögen aufhört[3]), und die Periode des lediglichen Fort-

---

[1]) Dass Entwicklung Zuwachs sei, wird von HOEKSTRA mit Unrecht verworfen. „Entwicklung," sagt er S. 208, ist nichts als „Offenbarung von etwas, das schon *ist.*" Daraus würde folgen, dass ein Wesen, welches sich entwickelt, bleibt was es ist, was aber ungereimt ist und der Erfahrung widerstreitet. Was durch Entwicklung vollkommener wird, offenbart nicht nur, wie HOEKSTRA sagt, was bereits „potentiell, virtuell oder spermatisch in dem sich entwickelnden Wesen eingeschlossen liegt"; der Baum ist nicht nur Offenbarung der Eichel, sondern auch Offenbarung dessen, was die Virtualität der Eichel aus Erde, Wasser, Luft u. s. w. assimilirt hat. Gleicherweise ist z. B. die Kuh nicht nur Offenbarung des Wesens nach seiner Potenz betrachtet, sondern auch alles dessen, was durch die Potenz oder Virtualität von anderwärts durch Athmen, Essen und Trinken u. s. w. assimilirt wurde.

[2]) S. 260. [3]) S. 120.

setzens ihren Anfang nimmt. Es muss daher für eine Inconsequenz gehalten werden, wenn Hoekstra selbst das Wort „Entwicklung" noch hie und da gebraucht, und es sogar mit *„fortsetzen"* [1]) identisch erklärt.

8) Dass ferner der Einwand gegen den vollkommen atomistischen Indeterminismus, als der Lehre vom Zufall, in der sittlichen Welt, durch die modificirte Vorstellung Hoekstra's nicht beseitigt wird, wird er selbst zu allererst anerkennen müssen; denn wie wir sahen, reiht er jede Willensäusserung nicht unter die „scheinbaren oder relativen," sondern unter die „wirklichen oder absoluten Zufälligkeiten" ein, und mit den Atomisten verwirft er, dass es erlaubt sei, auf die Aeusserungen des freien Willens das Gesetz der Ursächlichkeit anzuwenden. Wird dagegen eingewendet, dass, wie die Erfahrung lehre, der Wille durch Motive beherscht, und daher ebenso wie jede andere Erscheinung dem Gesetz der Ursächlichkeit unterworfen sei: so sucht Hoekstra zu beweisen, dass der Wille durch Motive geleitet werden kann und doch als freier Wille über das Gesetz der Ursächlichkeit erhaben sei. „Entschlüsse des Willens ohne Motive lediglich aus dem Wollen," sagt er, „kann es gar nicht geben" [2]). Aus dieser Behauptung scheint zu folgen, dass nach ihm eine ursächliche Verbindung zwischen den Motiven und dem Willen besteht, und dass also der Wille nicht ein Etwas aus nichts, oder eine Wirkung ohne Ursache sei. Wenn diesem zwingenden Schluss auch von Hoekstra zugestimmt würde, so wäre damit für seine Ueberzeugung zugleich die Vorstellung vom freien Willen als von etwas, das nicht an das Gesetz der Ursächlichkeit gebunden ist und den Character der Zufälligkeit trägt, aufgehoben, und es würde der oben stehende Ausspruch einen Protest gegen sein ganzes Buch einschliessen. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, unterscheidet Hoekstra zwischen *„Motiv* und *Ursache."* Die Motive können vorhanden sein, auch ist kein Beschluss ohne Motiv denkbar, allein, der freie Wille „wählt mit Freiheit zwischen den Motiven" [3]), und ist „über den determinirenden Einfluss eines jeden besonderen Motivs erhaben" [4]). Wenn ich mich nicht täusche, herscht hier eine Begriffsverwirrung zwischen *Erwägungen* und *Motiven.* Dass nicht jede Erwägung auf den Beschluss des Willens einen ursächlichen Einfluss ausübt, lehrt die Erfahrung, allein eine solche Erwägung ist für den Willen dann auch nur ein

[1]) S. 80. [2]) S. 184. [3]) S. 193. [4]) S. 190.

sollicitans, kein Motiv. *Motiv* wird die Erwägung erst dann, wenn sie auf den Beschluss denjenigen Einfluss ausübt, dass aus der Kraft der Erwägung die Willensthat hervorgeht. Ein Motiv, welches nichts in Bewegung setzt, d. i. verursacht, ist keine causa movens, kein Beweggrund, also kein Motiv. Bei der Vorstellung vom Willen als dem Vermögen, jeden Einfluss auch der kräftigsten Motive sich entgegen zu stellen, kann von Motiven nicht die Rede sein, denn Motiv ist dasselbe wie eine Ursache für den Willen. Wenn Jemand fragt: warum d. i. aus welcher Ursache willst du? so wird man, wie HOEKSTRA meint, antworten können: um dieses oder jenes Motivs willen. Der Grund indessen, aus dem man diesem Motiv gemäss handeln will, ist nach ihm wieder zu suchen in dem Willen, diesem Motiv einen Einfluss zu gönnen. So wird der Grund (*raison d'être*) des Willens in das Motiv und die Ursache, dass das Motiv *causa movens*, d. i. Motiv ist, wiederum in den Willen gesetzt. Daraus folgt, dass nach H. auf die Frage: warum willst du das? nicht geantwortet werden kann: ich will das aus diesem oder jenem Grunde, wegen dieses oder jenes Motives, sondern: ich will, weil ich diesem Motiv Einfluss auf meinen Willen zugestehen will, also immer, ich will, weil ich will. Und worin ist nun wieder *dieses* Wollen, durch welches der Mensch dem Motive Einfluss zugesteht, begründet? Und, da es nach H. keine Willensäusserungen geben kann ohne Motiv, was ist denn, fragen wir, das Motiv, das den Entschluss, einem gewissen Motiv Einfluss auf den Willen zu vergönnen, begleitet? Der Indeterminist verwickelt sich hier in seinem eignen Netz. Ja noch mehr, H. spricht von „*Einfluss übenden Factoren*“[1]) und von Motiven, welche den Willen *in Bewegung setzen*[2]). „Allerlei höhere oder niedere, sinnliche oder geistige und vernünftige Beweggründe heisst es[3]), *influenziren stark* auf die Beschlüsse eines Menschen.“ „Der Grundfehler der Pelagianer“ ist nach ihm, „dass sie nicht begreifen, dass die sittliche Natur (d. i. Gott selbst, denn sie ist von Gott) schliesslich *entscheidenden Einfluss* auf unsere ganze sittliche Entwicklung hat, ja, dass sie dieselbe *hervorruft* und fortdauernd *beherscht*“[4]). Hier wird also „Einfluss,“ sogar „entscheidender Einfluss“ auf den Willen angenommen, welcher gleichwol nach H. selbst, „über den determinirenden Einfluss eines jeden Motivs erhaben ist“[5]). Wie man sieht, steht das eine mit dem andern in vollkommenem Widerspruch. Wenn H. sagt, dass das *Ich*

[1]) S. 87. [2]) S. 192. [3]) S. 87. [4]) S. 203. [5]) S. 189. 190.

oder der freie Wille den Motiven diesen Einfluss *zugesteht*[1]), so wird damit ein neuer Widerspruch ausgesprochen. Denn wenn der Wille nach seiner Beschaffenheit etwas ist, das über jeden Einfluss erhaben, also indeterminabel ist, so kann er auch nicht *zugestehen*, dass er, wodurch auch immer, determinirt werde, weil dies dasselbe sein würde, als wenn der Wille zugestände, dass der Wille kein Wille bliebe, und dergestalt zur Vernichtung des Begriffes würde, welchen H. sich vom Willen gebildet hat. Ist der Wille als freier indeterminabel, so kann in keiner Beziehung von Einfluss auf den Willen die Rede sein; denn Einfluss üben auf jemandes Willen ist dasselbe, als zu Wege bringen und daher verursachen, dass jemand etwas will. Der durch die Erfahrung geleitete gesunde Menschenverstand sieht ein, dass solche Einflüsse vorhanden sind und darum spricht auch H. beständig von *Einfluss*, ohne zu bedenken, dass bei seiner Vorstellung vom freien Willen von Einfluss und von Motiven für den Willen keine Rede sein kann. Was er *Motive* und *Einfluss* nennt, sind nichts anderes als *sollicitantia*, Versuche, Einfluss auszuüben, eine *suasio moralis, moralisches Anrathen*, wie die Remonstranten lehrten, aber kein *Einfluss*; es sind *Erwägungen*, aber keine *Motive*. *Einfluss* und *Motiv* weisen auf das Gesetz der Ursächlichkeit, und für den Willen giebt es nach den Indeterministen keine Ursache oder *raison d'être*. Möge der Mensch nach H. immerhin nichts wollen ohne irgend eine Erwägung, so will er doch nichts *durch* oder *aus Ursache* einer Erwägung. Er *will*, über allen Einfluss erhaben, auch den stärksten Erwägungen gegenüber, nur weil er der Erwägung Einfluss *zugestehen will* und so bleibt der Wille ein Wollen, weil man will, das ist *Willkür* im eigentlichen Sinne des Wortes.

Auch der Zustand, in welchem der Mensch sich befindet, sagt H., kann darum keinen determinirenden Einfluss auf den Willen ausüben, weil „der Mensch nicht in jedem gegebenen Augenblicke in einem festen" d. h. „entschiedenen und bestimmten Zustand sich befindet"[2]). Hier werden die Worte *fest* und *entschieden* mit Unrecht in gleichem Sinne wie *bestimmt* aufgefasst. Der Mensch befindet sich immer in einem *bestimmten* Zustand, oder er würde sich in *keinem* Zustand befinden, was ungereimt ist; und weil er in diesem Augenblick in diesem *bestimmten* Zustand sich befindet, darum will er in Uebereinstimmung mit *diesem* Zustand. Dass

[1]) S. 191. [2]) S. 179.

dieser Zustand entschieden und fest, d. h. unveränderlich sein würde, wird damit nicht gesagt. Aendert sich der sittliche Zustand, dann wird sich auch der *Wille* ändern, allein der determinirende Einfluss des Zustandes eines Menschen bleibt bestehen. Ist der sittliche Zustand nicht entschieden, sondern noch schwankend und veränderlich, so folgt daraus, dass, so lange dieser Zustand der Unentschiedenheit fortdauert, auch der Wille veränderlich sein wird, aber nicht, dass der Wille in einem gegebenen Augenblick nicht beeinflusst, d. i. nicht determinirt werde durch den Zustand, in welchem der Mensch in diesem gegebenen Augenblick sich befindet.

9) Der Einwand, dass der freie Wille ein Etwas ohne Ursache, also ein Etwas aus nichts ist, und daher, nach der Regel: nichts aus nichts, selbst nichts ist, bleibt auch bei der Vorstellung HOEKSTRA's in voller Kraft. Wir können ihn nicht besser widerlegen als mit seinen eigenen Worten: „Die menschliche Vernunft", sagt er, „hat einen Abscheu vor dem Zufall, weil Zufall ein *etwas aus nichts*, eine Wirkung ohne Ursache ist"[1]. Nun ist nach ihm der freie Wille eine „Zufälligkeit", eine „Wirkung ohne Ursache", und nach ihm selber „ein Etwas aus nichts und deshalb, da aus nichts nichts entsteht, ein nichts."

10) Auch der aus dem *principium identitatis* A = A entnommene logische Einwand bleibt hier in aller Kraft bestehen. Auch nach H. kann der Wille in den verschiedenen Wendepunkten des menschlichen Lebens ebensowol dieses als das Entgegengesetzte wollen, dergestalt A sowol A als auch Nicht-A sein und bewirken.

Dass endlich die Vorstellung vom freien Willen ebensosehr bei H. als bei dem gewöhnlichen Indeterminismus dem Begriff des Willens widerspricht, folgt aus der psychologischen Entwicklung des Wollens, die wir oben S. 59—64 gegeben haben, und wird im §. 5 der folgenden Abtheilung näher nachgewiesen werden.

---

[1]) S. 184.

III. Abtheilung.

Gründe für den freien Willen.

Dass die zum Theil von HOEKSTRA selbst erhobenen Einwände gegen die gewöhnliche Vorstellung vom freien Willen auch gegen seine veränderte Vorstellung in Kraft bleiben, haben wir bis dahin gesehen. Wir gehen nun zur Untersuchung der Gründe über, auf welche die Vertreter des Indeterminismus sich berufen, um ungeachtet all dieser Einwände ihr Recht zur Behauptung des freien Willens zu begründen.

§ 1.

Der freie Wille ist unbeweisbar.

Die Willensfreiheit, sagt man, lässt sich nicht beweisen. „Beweisen" nämlich „ist das Nachweisen von Ursachen; das Freie ist zufällig, etwas ohne Ursache, kann also auch nicht wirklich bewiesen werden"[1]). Diese Auseinandersetzung trifft zu. Beweisen ist das Warum von etwas darlegen; nachweisen, dass etwas nothwendig ist, eine *raison d'être* hat. Was bewiesen werden kann, ist daher nothwendig. Was zufällig, und daher nicht nothwendig ist, mithin auch das Dasein eines freien Willens, kann nicht bewiesen werden.

Dies Zugeständniss ist belangreich. Es beweist, dass der freie Wille kein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung sein kann, sein Dasein ist unbeweisbar. Anstatt wissenschaftlich nachzuweisen, dass der freie Wille in Wirklichkeit da ist, begnügt sich der Indeterminist damit, wie CARTESIUS auf's Feierlichste zu versichern: „nichts ist im Stande, die Thatsache unserer Freiheit (lies: freien Willens) über den Haufen zu werfen." „Haben wir doch von nichts

---

[1]) Hoekstra, S. 131.

in der Welt ein deutlicheres Bewusstsein, als von der Freiheit, die in uns ist"[1]). Mit diesem Machtspruch des CARTESIUS, den LEIBNITZ später gebührend widerlegt hat[2]), ist nichts gewonnen. Der Indeterminist soll nicht versichern, sondern aus der Erfahrung nachweisen, dass es einen freien Willen giebt. Wenn man sagt: „Niemand zweifelt an seiner Freiheit (l. freiem Willen), der nicht aus dogmatischen Gründen oder genöthigt durch die Consequenz des philosophischen Determinismus sich an den Gedanken gewöhnt hat, dass das Bewusstsein, frei zu sein, Selbstbetrug ist"[3]), so fragen wir: was sind hier dogmatische Gründe? Sind es Gründe, die aus einem Dogma, z. B. aus der Lehre von der Prädestination genommen sind, so pflichten wir bei, weil kein Satz, der ins Gebiet der empirischen Anthropologie gehört, *a priori* aus dogmatischen Sätzen hergeleitet werden darf, die ins Gebiet der abstracten Speculation gehören. In Betreff des philosophischen Determinismus, von welchem hier die Rede ist, fragen wir, ob man im Stande ist, die Gründe, auf welche sich die Philosophie für die Verwerfung des freien Willens beruft, zu widerlegen? Kann man empirisch beweisen, dass der Determinismus irrt? Nein, sagt der Determinist, denn beweisen ist hier nicht möglich. Da er nicht im Stande ist, zu beweisen, dass es einen freien Willen giebt, begnügt er sich damit, festzustellen, dass Niemand, natürlich mit Ausnahme des Philosophen, des wissenschaftlichen Mannes, daran zweifelt. Mit gleichem Rechte hätte man im Mittelalter das Dasein von Hexen und Gespenstern beweisen können, indem man empirisch nachwiess, dass Niemand daran zweifle, der sich nicht durch philosophische Gründe gewöhnt habe, diesen Glauben für Selbstbetrug zu halten. Durch das Bekenntniss, dass er nicht im Stande sei zu beweisen, dass es einen „freien Willen" giebt, hat der Indeterminismus sich selbst verurtheilt.

§. 2.

Beweis für den freien Willen durch Versuche.

Die Empiristen, welche sich mit Recht weigern, auf dem Wege der abstracten Speculation etwas über den freien Willen festzustellen, haben versucht, den freien Willen durch Versuche[4]) zu be-

---

[1]) H., S. 138. [2]) Siehe oben S. 28 u. 29. [3]) H., S. 137.
[4]) Bossuet, traité du libre arbitre, ch. 2.

weisen. Um nachzuweisen, dass ich einen freien Willen habe, lasse ich dir beispielshalber die Wahl zu sagen, welche Hand ich aufheben werde, die rechte oder die linke, und ich werde genau das Gegentheil thun. Welche Hand du nennen wirst, ob die rechte, ob die linke, weiss ich nicht; aber das weiss ich, dass, wenn du die linke nennst, ich die rechte, und wenn du die rechte nennst, ich die linke aufheben und damit thatsächlich beweisen werde, dass ich sowol das eine als das andere wollen kann, also einen freien Willen habe. Dieser Versuch muss als misslungen angesehen werden. Fürs erste, dass ich eine meiner Hände erhoben habe, ist nicht zufällig; denn der Wille, es zu thun, wird *verursacht* durch den Vorsatz, dir auf diese Weise meinen freien Willen zu beweisen. Ich wurde also zum Erheben einer meiner Hände determinirt. Ebensowenig war es zufällig, dass ich die linke und nicht die rechte Hand aufgehoben habe; denn dies war davon abhängig, welche Hand du genannt hattest. Du hattest die rechte Hand genannt und ich *musste* also, um meinen freien Willen zu beweisen, die linke Hand aufheben. Also war mein Wille auch darin determinirt. Der Versuch ist misslungen. Die Empirie bewies das Gegentheil dessen, was der Empirist nachweisen wollte. — Die Sache kömmt auf Folgendes hinaus. Die Erfahrung beweist, dass es keinen freien Willen im Sinne des Indeterministen giebt, dass vielmehr für jede Willensäusserung eine *raison déterminante* vorhanden ist; der Indeterminist dagegen erklärt, dass er nicht im Stande sei, seine Freiheitstheorie zu beweisen, und sobald er es wagt, sie durch Versuche zu stützen, sieht er sich durch die Erfahrung selbst widerlegt. Auch Hoekstra erklärt diesen Beweis für den freien Willen für ungenügend, und den Beweis von Jules Simon (*Le devoir*, p. 5) für oberflächlich. Auch er behauptet, dass der Wille jemandes, der in Folge einer Wette innerhalb einer Stunde seine Hand dreimal erhebt, „durch den Eigennutz“ und die Sucht, die Wette zu gewinnen, determinirt sei“[1]). Damit erklärt er jedoch den freien Willen für determinabel und wirft seine eigene Vorstellung vom Willen, als dem Vermögen unabhängig von irgend einer *causa movens* zu wollen, über den Haufen. Wäre der Wille absolut frei, so müsste er gesagt haben, dass die Person, welche in dem angenommenen Falle ihre Hand dreimal erhebt, dies gethan habe, nicht weil sie durch den Wunsch, die Wette zu gewinnen,

---

[1]) S. 134.

determinirt war, sondern allein weil sie so wollen wollte. Wenn man dies letztere ungereimt findet, so hat man damit selbst den Begriff des Willens, als des indeterminablen Etwas, von wo die Handlung absolut anfängt, für ungereimt erklärt.

§. 3.

Der freie Wille begründet im Bewusstsein, dass wir frei sind.

Sobald er einsieht, dass es auch durch Versuche unmöglich ist, den freien Willen zu beweisen, beruft sich der Indeterminist auf das *Bewusstsein*, dass wir einen freien Willen haben. „Unserer Freiheit“, sagt er, „sind wir uns so bewusst, dass wir nichts in der Welt klarer und vollständiger begreifen“[1]). Das Wort „begreifen“ ist hier nicht gut gewählt. Denn der freie Wille kann beim Indeterminismus nicht *begriffen* werden, da der freie Wille gerade etwas ist, das trotz der Wissenschaft, die das Vorhandensein dieses Freien mit Gründen, namentlich solchen, die der Erfahrung entlehnt sind, widerlegt, einfach gesetzt wird und insofern mit den Mysterien der kirchlichen Mystik auf gleicher Linie steht, welche man behauptet, trotzdem man die Wahrheit des Gegentheils begreift[2]). Aber dies bei Seite gelassen, „wir haben“, sagt man, „ohne Widerspruch das *Bewusstsein*, dass wir frei sind in unserem Wollen“[3]). Dass dieses Bewusstsein da ist, erkennen wir an; die Erfahrung lehrt es als eine Thatsache kennen. Aber dieselbe Erfahrung weist auch auf die Thatsache, dass mancher sich bewusst ist, ein Gespenst gesehen zu haben, und dass in früheren Jahrhunderten dies Bewusstsein allgemein war. Folgt denn daraus, dass dieses Gespenst, welches im Bewusstsein vorhanden ist, auch *wirklich* ist? Für das objective Dasein der Sache, deren sich bewusst zu sein man behauptet, beweist also das Bewusstsein von etwas gar nichts, es sei denn, dass dieses Bewusstsein sich auf vernünftige Gründe stütze. Und solche Gründe sind es gerade, von welchen der Indeterminist erklärt, dass er sie nicht beibringen könne.

Wo, fragen wir, soll es hinaus in dem Reiche der Wahrheit, wenn eine einfache Berufung auf Gefühl oder Bewusstsein jeden Beweis zu ersetzen vermag und wenn einem jeden auch gegen die deutlichsten Beweise des Gegentheils das Recht zugestanden

---

[1]) Hoekstra, S. 47. [2]) Siehe oben, S. 46—47. [3]) Hoekstra, S. 131.

wird, etwas als wahr zu setzen, einfach deshalb, weil er sagt, er sei sich dessen innerlich bewusst? Welchen Irrthum giebt es, der auf solche Weise nicht zur Wahrheit gemacht werden kann? Oder was ist einem Mystiker zu antworten, wenn er sich nicht auf Beweise, sondern auf sein Bewusstsein beruft, „dass Gott ihm gebe, diese Dinge also zu glauben?“ Ist denn nicht solch ein subjectives sich bewusstsein die Ursache einer Menge verkehrter Meinungen und Handlungen auf religiösem und sittlichem Gebiete gewesen, von welchen später durch vernünftige Einsicht klar geworden ist, dass sie auf Selbstbetrug beruhten?

Allein das Bewusstsein, dass wir mit Freiheit wollen, ist allgemein[1]). Wenn indess diese Allgemeinheit auch zugegeben werden müsste, so entscheidet sie doch nichts. Auch das Bewusstsein, dass der Mensch aus zwei Substanzen dualistisch zusammengesetzt sei, war allgemein, dennoch beweist die Wissenschaft und lehrt auch H. das Gegentheil[2]). Je allgemeiner etwas anerkannt wird, desto grösser ist die Gefahr, dass, wenn die allgemeine Anerkennung sich selbst nicht gehörig Rechenschaft geben kann, das Erkannte nicht wahr sei. Nur Wenige sind im Besitz der Wahrheit. Ein Entscheid der Mehrheit, selbst durch allgemeines Stimmrecht kann hier nicht zugelassen werden, und Galilaei bleibt gegen das allgemeine Bewusstsein, d. h. gegen den Selbstbetrug seines Jahrhunderts, fest dabei stehen, dass die Erde sich um die Sonne bewege.

Allein, ruht denn das Bewusstsein, im Sinne der Indeterministen frei zu sein, auch auf Selbstbetrug? Ich glaube, dass schon das Beispiel vom Aufheben der rechten und linken Hand vollständig bewiesen hat, wie jemand sich einbilden kann, frei gewollt und gehandelt zu haben, obgleich er in seinem Wollen ganz und gar determinirt war. Doch woher dieser Selbstbetrug? Kann er psychologisch erklärt werden? Gewiss. Derjenige, welcher uns versichert, dass er sowol die eine als die andere Hand aufheben könne, redet die Wahrheit, insofern er durch das Thun oder Lassen thatsächlich beweist, dass er das Vermögen zu beidem hat und dass er nicht ein Wesen ist, das, in seinen Muskeln erlahmt, ausser Stande ist, die Hand aufzuheben. Wenn er auch in dem einen Augenblick unterlassen hat, die rechte Hand aufzuheben, so hat er doch das Bewusstsein, und zwar mit Recht, dass er diese ebenso gut wie die linke erheben könne. Wenn er jedoch zugleich behauptet,

---

[1]) Hoekstra, S. 137. [2]) S. 125.

ich würde sie auch in demselben Augenblick haben aufheben können, so versteckt sich da der Selbstbetrug. Weil er im Allgemeinen das Vermögen hat, die Hand zu erheben oder nicht, konnte er darum auch *wollen*, sein physisches Vermögen in jenem Augenblicke zu gebrauchen? Nein, denn in jenem Augenblick war sein Wille durch die Neigung von seiner Freiheit einen Beweis zu geben, determinirt. Der Fehler liegt hier darin, dass diese Person sich einbildet, was sie im allgemeinen unter anderen inneren und äusseren Umständen wollen kann, das hätte sie unter *diesen* bestimmten inneren und äußeren Umständen ebenso wollen können. Nicht anders steht es im Sittlichen. Jemand begeht in der Trunkenheit oder im Jähzorn eine verkehrte That oder erliegt in einem gewissen Augenblick der Verführung. Nachdem die That vollbracht und er wieder zu sich selbst gekommen ist, ist er sich bewusst, dass er die sittliche Kraft habe, solchen Versuchungen zu widerstehen und beweist durch sein folgendes Betragen, dass er diese Kraft auch wirklich besitze. Wenn er nun aber aus dem Bewusstsein von heute schliesst, dass er auch gestern oder vor einem Jahre unter ganz anderen inneren und äusseren Umständen dasselbe hätte wollen und vollbringen können, was zu können oder doch jetzt zu können er sich im allgemeinen bewusst ist; so findet hier der Selbstbetrug statt, dass, was von diesem Menschen im allgemeinen und unter günstigeren Umständen, nachdem er auch durch die Erfahrung über die Folgen des begangenen Bösen belehrt worden, wahr ist, dass er nämlich der Versuchung widerstehen könne, auch früher unter weniger günstigen Umständen in jenem bestimmten Augenblick in seiner Macht gelegen hätte. In dem Ausspruch des Bewusstseins: „ich kann dies im Allgemeinen und auch heute wollen; also konnte ich es auch gestern wollen“ wird also das *Ich* oder der Zustand, d. i. das Sosein des *Ichs* von heute mit demjenigen von gestern widerrechtlich verwechselt. Der Soldat auf seinem Posten fällt in Schlaf und wird Ursache, dass der Feind den Posten überwältigt. Nun sagt ihm sein Bewusstsein: ich hätte auch wach bleiben können, weil es im allgemeinen wahr ist, dass er die Kraft besitzt, gegen den stärksten Drang zum einschlafen zu wachen. Steht er andern Tags wieder auf Posten, so wird er dir zeigen, dass er wach bleiben kann, weil er es wollen wird. Giebt uns dies jedoch schon ein Recht zu sagen, auch früher, zu jener Stunde hätte er wach bleiben können und dem Schlafe widerstehen wollen können? War denn die Ursache, die ihm später sein Willensver-

mögen gebrauchen liess, um wach zu bleiben, nämlich die durch die Erfahrung in ihm lebendig gewordene Ueberzeugung von der Gefahr auch vorhanden oder gleich stark vorhanden, als er in Schlaf fiel? Ist es denn kein Selbstbetrug, wenn er aus demjenigen, was er sich im allgemeinen bewusst ist, mittelst Anspannung der in ihm wohnenden Willenskraft zu vermögen, schliesst, dass der feste Wille von heute auch gestern hätte gerade so fest sein können, während doch die stärkere Festigkeit von heute unter ganz anderen und günstigeren Umständen statt hat? Als Petrus erklärte, dass er die Kraft besitze, wenn auch alle den Herrn verleugneten, allein treu zu bleiben, da sprach er das innige Bewusstsein von der sittlichen Kraft aus, die unter diesen Umständen in ihm wohnte, und hätte sich nur die Gelegenheit dargeboten, so würde er damals, wie später im Hofe, bewiesen haben, dass er diese Kraft besitze. Allein, was er sich nicht einbilden durfte, war dieses, dass seine sittliche Willenskraft ausreichen werde, unter *allen* Umständen und bei *jeder* Gemüthsstimmung dasselbe zu vermögen. In der Zeit der werdenden Sittlichkeit, in welcher der sittliche Charakter anfängt sich zu bilden, aber noch nicht zur Festigkeit gekommen ist, zeigt der Mensch oftmals, dass er das Gute im allgemeinen wollen kann, allein er beweist doch nicht selten gleichsehr dass er diese Willenskraft entweder nicht oder noch nicht in genügendem Masse überall und zu jeder Zeit anwenden kann. Wäre die Sittlichkeit vollkommen, so würde sein Wille jederzeit und unter allen Umständen gleich kräfig sein. Dass der Wille bei noch werdender und unvollkommener Sittlichkeit nicht jederzeit gleich kräftig ist noch sein kann, lehrt also die Erfahrung. Dagegen wird durch die Erfahrung gerade dem widersprochen, dass der Mensch während dieser Periode der Nicht-Entschiedenheit in jedem Augenblicke des Lebens dieselbe Willenskraft thatsächlich besitze. Wird man z. B. von einem Petrus, als er Jesus verleugnete, sagen: es gab nichts, was ihn in diesem Augenblicke hinderte, treu zu sein, aber er *wollte* Jesus nicht treu bleiben, während er doch nur wenige Stunden vorher dies wol gewollt und gezeigt hatte, dass er nichts feuriger wünsche? Oder wird man nicht lieber sagen: der Wille, der erst so kräftig sprach, war doch nicht kräftig genug, um jeder Versuchung, namentlich nicht derjenigen im inneren Hofe des Kajafas widerstehen zu können? Den noch schwachen aber wolmeinenden Mann lieben wir und fühlen für ihn Theilnahme, auch wenn er der Versuchung erliegt; aber ein Petrus, welcher bei vollkommener Willenskraft treu zu bleiben,

dies nicht wollte, und dies nur, weil er nicht wollen wollte, würde ein Teufel sein, von dem wir uns mit Abscheu wegwendeten. Verlangt man ein stärkeres Beispiel, so nehme man JUDAS, der nicht aus augenblicklicher Furcht, sondern nach vorsätzlichem Nachdenken den Plan bildet und ausführt, JESUS zu überliefern. Nach begangener That empfindet er Reue und beweist damit, dass er das begangene Böse nun nicht begehen würde, sondern es nun würde unterlassen können. Die Reue des JUDAS beweist, dass er auch das Gegentheil dessen wollen konnte, was er gewollt und ausgeführt hat und dass er kein Wesen war, welches von Natur böse, als solches das Böse wollen *musste.* Allein folgt denn daraus, dass JUDAS dasjenige, was er nach begangener That und beim Anblick der Folgen nicht mehr wollte, auch früher, als die Sucht nach Gewinn und Grösse alles Uebrige bei ihm verdrängt hatte, und die Folgen des Bösen ihm noch nicht lebendig vor Augen standen, ebenso gut hätte nicht wollen können? Ist denn nach der Verurtheilung des Herrn JUDAS noch ganz derselbe wie bei der Mahlzeit in Bethanien? Ist denn bei seiner Reue, d. i. bei seinem anders wollen, die erlangte Einsicht über das begangene Böse für nichts zu rechnen? Noch in die Begierden des Fleisches verstrickt, hatte er die Welt und die Ehre bei den Menschen lieber als JESUM. Wie wäre es möglich, dass jemand in diesem Zustand, so lange er noch so irdisch gesinnt und selbstsüchtig war, eben so gut hätte JESUM lieb haben als nicht lieb haben, eben so gut hätte das Gute wollen als das Gute nicht wollen können? So lange die Selbstsucht so gross war, konnte JUDAS nicht wollen, was PETRUS und JOHANNES wollten, nämlich alles verlassen und JESUM nachfolgen, sondern er konnte allein das wollen, was sein selbstsüchtiger, unbekehrter Zustand mit sich brachte. Hier gilt JESU Wort: Feigen von Dornen, Trauben von Disteln zu lesen ist unmöglich. Die heilige Liebe JESU, die eine stark sittliche Natur wie diejenige des PETRUS anzog, prallte an der alles beherschenden Selbstsucht des JUDAS, an seiner Geldgier und Ehrsucht ab. Wo ein einziger Blick JESU hinreichte, um die der Versuchung des Augenblicks unterliegende Willenskraft des PETRUS mit neuer Kraft aufleben zu lassen, da war für einen JUDAS nichts geringeres nöthig als das Vollbringen des Verraths, um seine Augen über die Schändlichkeit einer solchen That zu öffnen und so seinen Willen zu brechen. Wer sagt uns, was aus JUDAS, wenn die Verzweiflung seine Seele nicht überwältigt hätte, geworden wäre? Und welchen Einfluss, nachdem einmal seine Selbstsucht durch die Erfahrung

der üblen Folgen der Missethat gebrochen war, in späterer Zeit die Vorstellung von der unbefleckten Heiligkeit des Herrn auf seinen Willen gehabt haben würde? Wer sieht auch nicht in seiner Reue den Einfluss der Wahrheit auf die zwar lange Zeit schlummernde aber doch vorhandene unzerstörbare sittliche Natur des Menschen? Wer erkennt nicht, dass, während JUDAS in dem Zustande, in welchem er sich früher befand, nicht so wollen konnte wie PETRUS und JOHANNES wollten, unter veränderten äusseren und inneren Umständen derselbe Mann vor der Macht der erwachenden sittlichen Natur weichen *muss* und vor Reue nun nicht mehr wollen kann, was er unter dem Einflusse einer zügellosen Leidenschaft früher gewollt hat und in jenem bestimmten Zustande auch wollen musste?

Unsere Untersuchung läuft auf Folgendes hinaus. In der Periode der werdenden Sittlichkeit kann der Mensch das Gute wollen, obgleich er das Böse thut. Dies ergiebt die Erfahrung, aber der Erfahrung widerstreitet die Behauptung, dass man unter denselben inneren und äusseren Umständen in diesem bestimmten Augenblick etwas wollen und nicht wollen, so und ebenso gut anders wollen kann. Das Bewusstsein eines solchen Vermögens beruht auf Selbstbetrug, wobei das Ich unter den Umständen und in dem Zustand von heute mit dem Ich unter den Umständen und in dem Zustande von gestern verwechselt wird.

Wie wenig ferner die Berufung auf unser Bewusstsein für das Dasein des freien Willens entscheidet, fällt ins Auge, wenn man bedenkt, dass dieses Bewusstsein nicht von *einigen* Thaten, sondern von *jeder* That, die mit Bewusstsein begangen wird, uns verkündigt, dass wir sie in *diesem* Augenblick, wenigstens was unseren Willen betrifft, auch hätten unterlassen können. Man frage Jemand, der Jahr und Tag gewohnt war am Zaun seines Nachbars Aepfel zu stehlen, ob, als er es das letzte mal gethan, er dies thun musste und nicht auch hätte lassen können, und umgekehrt frage man einen ehrlichen Mann, ob er nicht ebenso gut auch anders hätte handeln können; so werden beide antworten: wir haben mit freiem Willen gehandelt und sind uns dessen bewusst. HOEKSTRA indessen würde sagen, dass dieses Bewusstsein auf Irrthum beruhe, da nach ihm in der Periode der Continuität kein freier Wille vorhanden ist und also viele Thaten begangen werden, in Betreff welcher das innere Bewusstsein uns verkündigt, dass wir sie in *jenem* Augenblick kraft des freien Willens eben so gut hätten unterlassen können, von welchen aber HOEKSTRA gleichwol lehrt, dass sie als

Fortsetzung und Wiederholung früherer Handlungen *nothwendig* begangen sind. Welchen Werth hat man also einem Bewusstsein zuzuschreiben, welches nach dem eigenen Vertreter des Indeterminismus in vielen Fällen nichts beweist? Wenn ich das allgemeine Bewusstsein zu Rathe ziehe, so wird also nicht der verbesserte Indeterminismus HOEKSTRA's, sondern der vollkommene atomistische Indeterminismus Wahrheit, und wir sind genöthigt, alle ungereimten Behauptungen, die daraus hervorgehen, zu verantworten.

§. 4.

Der freie Wille aus dem Selbstbewusstsein begründet.

Nicht allein aus dem Bewusstsein, dass wir frei sind, sondern auch aus unserem Selbstbewusstsein hat man das Dasein des freien Willens herzuleiten versucht[1]). „Selbstbewusstsein ist nichts anderes als das Bewusstsein, dass wir nicht vollkommen determinirt sind"[2]). „Der consequente Determinist muss also das *Ich* oder *Selbst* leugnen"[3]). Ich muss gestehen, dass ich die Kraft dieser Beweisführung auch nicht von ferne begreife. „Um *Ich* zu sagen," behauptet man, „muss man ein anderer sein als das *nicht-Ich*"[4]). „Alles Selbstbewusstwerden beruht auf der Unterscheidung des *Ich* und *nicht-Ich*"[5]). Dies ist nur zum Theil wahr. Bei endlichen Wesen mag das Selbstbewusstsein mit einem solchen sich unterscheiden verbunden sein, aber aus dem Wesen des Selbstbewusstseins geht eine solche Unterscheidung nicht nothwendig hervor. Selbstbewusstsein ist ein Bewusstsein von eigenem Sein, von eigener Wirksamkeit, mit einem Worte ein Wissen über sich selbst. Das Selbstbewusstsein als solches erheischt daher nicht, dass das seiner selbst bewusste Wesen sich als *Ich* einem *nicht-Ich* gegenüberstelle, wie z. B. Gott, welcher als das absolute Wesen sich kein nicht-Ich als Object gegenüberstellt, doch Selbstbewusstsein zugeschrieben werden kann. Nur bei endlichen Wesen wie der Mensch gilt daher dieser Unterschied. Aber davon abgesehen, fragen wir, wie kann daraus irgend ein Beweis gegen den Determinismus hergenommen werden? Das *Ich* setzt ein *nicht-Ich* voraus, nämlich

---

[1]) Hoekstra, S. 145. [2]) S. 143. [3]) S. 143. [4]) S. 141. [5]) S. 143.



etwas anderes, davon das *Ich* verschieden ist. A = *Ich* ist also verschieden von B = *nicht-Ich.* Dass bei diesem Unterschied A *Ich* genannt wird, geschieht darum, weil A *weiss* oder sich *bewusst ist,* A und nicht B zu sein. Bei *Ich* und *nicht-Ich* besteht also 1) *Unterschied* zwischen A und B, 2) ein Unterschied, *dessen A sich bewusst ist.* Das erste, dass A nicht B und von B verschieden ist, kann gegen den Determinismus nichts beweisen. Ist A ein Pferd und also nicht B, z. B. eine Kuh, so wird daraus von niemand gefolgert werden, dass das Pferd oder die Kuh einen freien Willen habe, oder dass auf dem Gebiete der Natur, wo Tausende von A's gegenüber B's, d. i. nicht-A's stehen, kein Determinismus hersche. Der Beweis aus dem *Ich*-sein muss also dem zweiten entlehnt werden, dass nämlich A *sich bewusst ist,* nicht B zu sein. Nun frage ich aber, was hier das Bewusstsein, etwas zu sein und etwas anderes nicht zu sein für die Frage nach dem Determinismus entscheidet? Man unterstelle einmal, der Mensch sei in seiner sittlichen Entwicklung determinirt, würde er dann von seinem eigenen determinirten Dasein als von einem bestehenden Object keine Wissenschaft haben und dessen sich nicht bewusst sein können?

Der Mensch ist ein Einzelwesen seiner *Gattung* wie jedes Naturwesen. Doch ist er ausser in vieler anderer Hinsicht von dem Thiere dadurch unterschieden, dass er des individuellen Bestehens sich *bewusst* ist, also darin, dass er Selbstbewusstsein hat und von sich selbst *Ich* sagen kann, was die Thiere nicht können und auch das Kind noch nicht kann, welches, so lange sein Selbstbewusstsein noch nicht erwacht ist, dabei bleibt, von sich in der dritten Person zu reden. Eben so wenig jedoch, als das *individuelle* Bestehen der anderen Wesen den Determinismus aufhebt, kann solches in Betreff des individuellen *Selbstbewusstseins* oder der *Wissenschaft* von diesem individuellen Bestehen der Fall sein. Der consequente Determinist kann also nicht daran denken, das *Ich* oder das *Selbst,* das thatsächlich besteht, zu leugnen, es sei denn, dass man unter dem *Ich* und *Selbst* ein atomistisches, isolirtes *Ich* und *Selbst* verstehe, in welchem Fall die Folgerung sein würde: *Ich* bin frei, weil der Begriff des *Ich* es mit sich bringt, frei, d. i. unabhängig, von seinem eigenen Zustand wollen zu können. Aber dies würde *idem per idem* sein und demjenigen, der es behauptet, die Verpflichtung auferlegen, die Wahrheit dieses *Begriffes* zu beweisen; davon aber versichert uns der Vertreter des Indeterminismus, er sei nicht dazu im Stande. Mit der Behauptung, dass das Selbst-

bewusstsein oder das *Ich* allen Determinismus ausschliesse, geräth man überdies in Widerspruch mit anderen Sätzen, die man selbst für gültig erklärt hat. Im Zustande der vollkommenen Sittlichkeit nämlich giebt es auch nach HOEKSTRA einen ethischen Determinismus. Allein, sollen denn in diesem Zustande das *Ich* und das *Selbstbewusstsein* aufhören? wird der Mensch in diesem höchsten Zustand sittlicher Selbstständigkeit und sittlichen Determinirtseins nicht mehr *Ich* und *Selbst* sein und kein Selbstbewusstsein haben? HOEKSTRA zufolge würde der vollkommene sittliche Mensch, sofern er wenigstens eine Erinnerung früherer Zustände behalten hätte, sich erinnern, dass er früher ein *Ich* oder *Selbst* gewesen sei, obgleich er es nun nicht mehr ist. Die Sache läuft auf Folgendes hinaus. Das *Ich* ist nicht etwas vereinzeltes, das von jedem Zusammenhange mit dem allgemeinen Sein abgetrennt wäre. Dass der Mensch ein solches vereinzeltes Ich, bei dem das *Ich* von dem allgemeinen Sein losgerissen wäre, zu sein wünscht, darin gerade besteht der Charakter der Sünde. Der Wunsch in diesem Sinne, *Ich* und *Selbst* zu sein, ist Egoismus. Die Sittlichkeit erfordert, dass das Streben, in diesem Sinne *Ich* zu sein, überwunden werde und dem Zustand Platz mache, in welchen das *Ich* sich nicht vereinzelt wünscht, sondern seine höchste Kraft in dem Determinirtsein durch pas allgemeine Sein oder das Sittengesetz findet. Im höchsten determinirten Zustand hört der Egoismus auf und es fängt das höchste, selbstbewusste *Ich-sein* an. Dergestalt determinirt wird der Mensch erst recht *selbst;* das „nicht was *ich* will" wird zugleich das höchste „*ich* will", weil der Wille des besonderen *Ich*, indem er dem allgemeinen Sein nicht länger gegenüber steht, mit den Forderungen des Sittengesetzes übereinstimmend geworden ist. Dann steht das Sittengesetz nicht mehr als ein *nicht-Ich* dem *Ich* gebietend gegenüber, und ebensowenig das besondere *Ich* dem Sittengesetz als ein *nicht-Ich* gegenüber, sondern das Sittengesetz ist das innere Gesetz des Individuums, das *nicht-Ich* ist *Ich* und dadurch das *Ich* in Wahrheit ein *Selbst* geworden. Wenn das Selbstbewusstsein alles Determinirtsein, also auch dasjenige ausschlösse, wobei der Mensch durch seinen eigenen Zustand oder das Sosein des *Ich* determinirt wird, so könnte auch Gott weder Selbstbewusstsein noch *Ich* haben, weil ja Gott durch seine heilige Natur determinirt ist, und von einem freien Willen, wie HOEKSTRA denselben denkt, auch nach ihm bei Gott keine Rede sein kann.

§. 5.

Der freie Wille aus dem Begriff des Willens hergeleitet.

Der Beweis lautet also: „Wollen ist anfangen“[1]. „Ohne diese Freiheit, welche die Deterministen verwerfen, lässt sich der Wille nicht denken“[2]. Sehr wahr geschlossen, wenn es wahr ist, dass Wollen „absolut anfangen“ ist, „das Vermögen zu beginnen, absolut aus sich selbst zu beginnen.“ Aus dieser Bestimmung würde folgen, dass der Mensch in jeder Periode der Continuität, in welcher er nach H. nicht anfängt, sondern lediglich fortsetzt, gar nicht *wollte*, und dass vor allem im höchsten Zustand sittlicher Continuität das *Wollen* ganz aufhören würde. Dem einen wie dem andern wird von der Erfahrung widersprochen, weil gerade in den hochsittlichen Persönlichkeiten der Wille am kräftigsten wirksam ist und niemand in höherem Sinn hat sagen können: *ich will* als Jesus. Ziehen wir hier die Erfahrung zu Rathe, so lehrt sie uns, dass eine jede That, welche mit Bewusstsein begangen wird, auch mit *Willen* geschieht, woraus also diese Alternative entsteht: Entweder ist jede besondere That ein Anfang, womit dann der Atomismus wiederkehrt, oder Wollen ist nicht nur das Vermögen anzufangen, sondern auch das Angefangene fortzusetzen. Der Wille ist, wie wir früher bemerkten[3], das Vermögen der Selbstbestimmung, das Vermögen, sich zu Ausführung dessen zu bestimmen, was der Verstand oder die Vernunft als annehmlich gewählt hat, ein Vermögen, das in demselben Masse sich wirksam zeigt, in welchem gemehrte Erkenntniss und Ueberzeugung das Gefühl geweckt haben. Ein solcher Wille offenbart sich bei dem Menschen gerade dann am stärksten, wenn er in der Periode der höchsten Sittlichkeit nicht mehr anfängt. Der Fehler in der Beweisführung besteht darin, dass man aus einem aprioristischen Begriff von *Wollen* als absolutem Anfangen die *Freiheit* des Willens herzuleiten trachtet. Ist Wollen = absolut anfangen, ist *Wille = freier Wille*[4], so ist, was keines Beweises bedarf, der Wille nicht determinirt und also frei; und der Schluss läuft hierauf hinaus: der Wille ist frei, denn Wollen ist nicht determinirt sein. Wenn A A ist, so ist A = A. Allein gerade dies, dass Wille = freier Wille,

---

[1] Hoekstra, S. 111. [2] S. 108. [3] Siehe oben, S. 59—64.
[4] H., S. 121.

wollen = anfangen ist, muss bewiesen werden und wird trotz der Autorität des Aristoteles, der den Willen so definirt[1]), von der Erfahrung widersprochen, welche uns den Willen als ein Vermögen kennen lehrt, das erst dann wirksam zu sein anfängt, wenn der Mensch anfängt, sich aus dem Naturzustand zu einem verständigen und vernünftigen Wesen zu entwickeln. Der Indeterminist verlässt hier den empirischen Weg, um aus einem aprioristischen Begriff des Willens die Freiheit des Willens zu construiren[2]).

In der Entwicklung des Begriffs des Willens als Selbstbestimmung unterscheidet man ferner zwischen „dem Selbst, das sich bestimmt und dem Selbst, das durch das Selbst bestimmt wird." Das erste Moment ist „das *Ich* in seiner reinen Allgemeinheit, also das *Ich*, das in sich selbst zurückgezogen ist oder reflectirt." Das zweite Moment ist „das *Ich*, das durch den Willen einen bestimmten Inhalt empfangen hat"[3]). Wenn ich dies recht verstehe, so ist das erste Moment des *Ich* das *Ich* ohne Inhalt, obgleich ein *Ich*, das reflectirt, grade dadurch, dass es reflectirt, schon einen Inhalt hat. Zu dem ersten Moment des *Ich* scheint von Hoekstra der Wille gebracht zu werden, welcher jedem bestimmten Inhalt des *Ich* vorausgeht, weshalb er denn auch urtheilt, „obgleich er es noch nicht als Ergebniss seines Denkens aussprechen dürfe", „dass dem Willen immer die Priorität vor aller sittlichen Erkenntniss oder Bewusstsein zukomme"[4]). Das *wollende Ich* ist also das *Ich* ohne Inhalt. Ein solches *Ich*, das als reine Willenspotenz ohne Inhalt gedacht wird, ist jedoch nichts weiter als eine reine Abstraktion, ein *Gedankending*, etwas das in Wirklichkeit eben so wenig vorhanden ist, als bei der Unterscheidung von *potentia* und *actus*, eine *nuda potentia* oder aristotelische *πρώτη δύναμις* in Wirklichkeit vorhanden ist. Das *Ich* ist ein *etwas* und kann als

---

[1]) S. oben, S. 8. 9.

[2]) Dieser Betrachtung des Wollens = anfangen widerspricht was Hoekstra S. 121 sagt, „dass man im höchston sittlichen Zustand *den Willen behält und zwar den vollkommen freien Willen.*" Allein, dann ist wollen auch nicht anfangen. „Der Wille als freier Wille," sagt er, „bleibt bestehen, aber er legt die Form des *Wahlvermögens* ab." Aber der freie Wille ist doch grade nach Hoekstra Wahlvermögen. Wenn er sagt: die *Wahlfreiheit* oder *der freie Wille* besteht alsdann nur „als Möglichkeit nach der Idee," so erkennt er damit an, dass der freie Wille nicht mehr in Wirklichkeit und also überhaupt nicht besteht. Denn was nur möglich und nicht zugleich wirklich ist, das ist nicht da. In der Philosophie haben wir das Reich der Möglichkeiten als das der Abstraktionen glücklich verlassen. [3]) a. a. O. [4]) S. 154.



solches gar nicht ohne Inhalt sein. Ein Ich ohne Inhalt wäre *nichts*. Wird also das *Ich* als wollend gedacht, so kann dieses Wollen, wie schon von Kant bemerkt wurde[1]), in Wirklichkeit nicht von dem Zustand oder dem So sein des *Ich* abstrahirt werden. Sobald das *Ich* oder das Selbstbewusstsein in dem Menschen anfängt, hat das *Ich* Inhalt. Wenn es ein *Ich* als reine Potenz gäbe, so liesse sich ein *wollendes Ich* denken, das durch keinen *Inhalt* oder *Zustand* des *Ich* in seinem Willen auch nur im geringsten determinirt würde. Giebt es dagegen kein *Ich* oder *wollendes Ich* als reine Potenz, so kann auch das wollende *Ich* nicht in jedem Augenblick des Lebens etwas anderes sein, als was es ist, und muss also das *Ich* auch in Uebereinstimmung mit seinem Inhalt wollen, so dass das *Ich* in Wirklichkeit durch sich selbst determinirt wird, d. h. durch das, was das *Ich* nach seinem Inhalte ist. Das *Ich* kann also in Wirklichkeit nicht anders *wollen* als demzufolge, was das *Ich* in dem bestimmten Augenblick seinem Inhalte nach ist. *Ich bestimme* mich, bedeutet in Wirklichkeit: das *Ich*, so beschaffen wie es ist, so denkend, soweit entwickelt, ist Ursache, dass das *Ich* so und nicht anders will, womit in Wirklichkeit der Determinismus wiederkehrt, als nach welchem der *Wille* des *Ich* in einem genauen Verhältniss zu allem Uebrigen des *Ich* steht, und auch das *wollende Ich* durch das *Ich nach seinem Inhalt* oder *Zustand* determinirt wird. Behauptet man als Consequenz davon, dass der Determinismus alle verursachende Kraft der Thaten schliesslich ausserhalb des *Ich* stelle[2]), so ist auch dies eine Folge des Abstrahirens des *Ich* von jedem Inhalt; und wäre es auch wahr, dass jeder bestimmte Zustand des *Ich* durch allerlei Einfluss von Dingen ausserhalb des *Ich* zu Stande gekommen sei, so bewiese dies nur, dass das *Ich* ebensowenig als etwas anderes vereinzelt besteht und dass es aus dem blossen Naturzustand in Verbindung mit der Aussenwelt sich entwickelt. Allein, was die Aussenwelt hinzubringt, Belehrung, Kenntniss des Objectiven wird erst dann für den Willen determinirend, wenn es sich mit dem *Ich* durch Assimilation zu demselben Wesen vereinigt hat, so dass Wollen immer Selbstbestimmung bleibt, welche ihren Grund in dem *Ich* hat. Der Wille ist Selbstbestimmung, aber eine Bestimmung seiner Selbst in Verbindung mit dem Zustand und dem Inhalt des *Ich* in jedem Augenblick des Lebens. Das *Ich* kann also niemals anders wollen,

[1]) S. oben, S. 34. [2]) S. 116.

als in Uebereinstimmung mit dem Zustand oder dem Sosein des *Ich.* Hoekstra erklärt, dass er hier nur über den Willen nach seinem *abstracten Begriff* handele und erkennt an, dass die Allgemeinheit des Selbstbewusstseins immer einen Inhalt hat. Wenn dem so ist, warum den Leser, dem er gelobt hat nur von der Erfahrung ausgehen zu wollen, mit abstracten Unterscheidungenerermüden, als welche doch lediglich ins Gebiet der Speculation gehören? Gleichwol scheint es ihm Ernst zu sein mit diesen Abstractionen. „Denn den Inhalt des *Ich* hat das *Ich* aus früheren Willensbestimmungen empfangen.“[1]) So wird denn doch am Ende und zwar bei der ersten Aeusserung des Willens das wollende *Ich* als eine abstracte Allgemeinheit vorgestellt, als ein *Ich* ohne Inhalt, als reine Willenspotenz, das der Empirie zufolge unhaltbar ist. Wol dürfen wir bei dieser abstract dialectischen Entwicklung des Begriffs des *Willens* sagen: hätte Hoekstra sich nicht auf den Kaiser, d. i. auf die Empirie berufen, so könnte er frei gelassen werden, aber nun . . . . . . ist bei einer psychologisch-empirischen Untersuchung eine rein abstracte Speculation übel angebracht.

§. 6.

Der freie Wille aus dem Bestehen der Idee des freien Willens hergeleitet.

Einen anderen Beweis für den freien Willen entlehnte Jules Simon „der Idee der Freiheit“ und Hoekstra führt diesen Beweis an, indem er hinzufügt: „dass selbst der *Begriff* der Wahlfreiheit = freier Wille und darum auch das *Wort* ohne die Sache nicht entstehen konnte“[2]). Hier geht der Verfasser schon wieder von *Idee* und *Begriff* aus, während er von der *Erfahrung* ausgehen müsste. Aus der Idee oder dem Begriff eine Sache zu beweisen geht nicht an. Erst die *Sache*, dann den *Begriff.* Lehrt nun die Empirie, dass die fragliche *Sache* nicht vorhanden ist, so haben wir die *Idee* nicht weiter nöthig. Wenn Anselmus und Cartesius aus dem Vorhandensein der *Idee* Gottes auf Gottes *Dasein* schliessen, so sind wir gewohnt, sie durch die Antwort zu widerlegen: sagt nicht, dass ihr die Idee *habt*, sondern beweisst uns, dass ihr sie *mit Recht* habt, d. i. weisst nach, dass eurem Gottesbegriff das wirkliche Dasein Gottes zu Grunde liegt. Sollte es mit der Idee vom

---

[1]) S. 109. [2]) S. 138.

freien Willen oder dem Begriff der Wahlfreiheit anders sein? Beweist die Wahrheit dieser Idee und beruft euch nicht auf *Begriffe*, am allerwenigsten wenn die Erfahrung selbst eure Begriffe Lügen straft und ihr zum Beweiss für die Wahrheit eures Begriffes oder eurer Idee nichts anderes anführen könnt, als dass ihr die Idee *habt*. Ein solches Apriorisiren kann bei gesunder wissenschaftlicher Methode nicht zugelassen werden.

§. 7.

Der freie Wille mittelst eines Schlusses bewiesen.

Wie wir gesehen haben, wird nach HOEKSTRA jede neue Wendung in dem sittlichen Leben des Menschen zu Stande gebracht durch eine ganz freie, d. h. durch nichts determinirte That des Willens. Um dies zu beweisen, macht RITTER[1]) und in dessen Fusstapfen tretend HOEKSTRA[2]) folgenden Schluss:

Major. „Auf jeder höheren Stufe der Vollkommenheit hat man etwas erlangt, das man auf der früheren nicht besass, ein *plus*.“

Minor. „Dieses *plus* ist nicht aus der früheren Entwicklungsstufe zu erklären, denn nichts kann der Grund sein von etwas, das es nicht in sich hat“; „auch nicht aus dem Einfluss der Lebensumstände“; „sonst müssten gleiche Umstände auch bei Allen denselben sittlichen Einfluss haben“; „auch nicht aus einem in uns liegenden Vermögen oder einer daraus entspringenden Neigung, denn das Vermögen ist noch nicht mehr als die Möglichkeit der Handlung.“

Conclusio. Das *plus* ist daher das Produkt *des freien* Willens.

Dieser Schluss ist falsch. Weil A nicht aus B und nicht aus C und nicht aus D erklärt werden kann; daraus folgt keineswegs, dass A aus E, sondern nur, dass es aus etwas anderem erklärt werden muss. Um festzüstellen, dass A aus E abgeleitet werden muss, muss bewiesen werden, dass E wirklich die Ursache von A ist; weil ja anderenfalls die Möglichkeit besteht, dass A nicht aus E, sondern aus F oder G erklärt werden muss.

Dass bei jedem Zuwachs des sittlichen Lebens ein *plus* entsteht, ist wahr.

---

[1]) System der Logik und Metaphysik. II. S. 129 f. [2]) S. 261.

Dass die Ursache nicht mehr bewirken kann als in der Ursache selbst vorhanden ist, und also das frühere *minus* das spätere *plus* nicht gänzlich verursachen kann, ist auch wahr.

Dass dies *plus* auch nicht aus äusseren Umständen allein erklärt werden kann, kann ebensowenig bezweifelt werden.

Allein, dass dieses plus deshalb *aus einer That des freien Willens* hergeleitet werden muss, und also nach der Natur der Freiheit keine Ursache haben würde, ist so lange nicht wahr, als dies letztere nicht sonst woher bewiesen ist. Der Fehler liegt darin, dass der Schluss nicht aus den Prämissen folgt und seinen Beweis aus etwas anderem entlehnen muss.

Wie falsch der Schluss ist, wird klar, wenn wir ein anderes Beispiel nehmen.

Major. Jeder Zuwachs, welchen der thierische Leib enthält, ist ein *plus*.

Minor. Dieses *plus* kann ursächlich nicht aus dem früheren Zustand des Leibes allein erklärt werden; auch nicht aus der Speise, der Luft u. s. w. für sich allein betrachtet; auch nicht aus dem Assimilationsvermögen an und für sich, da sowol Speise, Luft u. s. w. als das Assimilationsvermögen *an und für sich* noch nichts anders zu Wege bringen als die *Möglichkeit* des grösser Werdens und Zuwachses.

Conclusio. Also muss dieser Zuwachs aus einer *freien* Ursache, d. i. aus einer Ursache ohne Ursache, d. h. aus dem Zufall erklärt werden.

Der Schluss ist falsch. Es kann nicht anders geschlossen werden als:

Also muss das Wachsen des thierischen Leibes *aus einer anderen* Ursache als den genannten hergeleitet werden.

Aus welcher Ursache, das geht aus diesem Schlusse nicht hervor, sondern muss empirisch erforscht werden, in welchem Falle erhellen wird, dass das Wachsthum des Leibes nicht durch Speise, Luft u. s. w. an und für sich, auch nicht durch Lungen und Ernährungsorgane an und für sich, sondern durch einen natürlichen Assimilationsprozess, die vereinigte Wirkung von Subject und Object, zu Stande kommt.

Das gewählte Beispiel stellt die Falschheit der Schlussfolgerung in dem Schlusse Ritter's ins Licht. Aus dem zuletzt gewählten

Beispiel erhellt nicht, dass die Ursache der Zunahme des Menschen im Sittlichen *keine* freie Ursache ist, aber wol, dass aus den Vordersätzen nicht folgt, dass diese Ursache eine freie Ursache sein *muss*. Wenn dies letztere festgestellt werden soll, so muss zuvor bewiesen werden, dass es freie Ursachen giebt, was der Indeterminist selbst für unbeweisbar erklärt, und, wenn es solche giebt, dass eine freie Ursache *hier* wirksam war. Mit dem Schlusse RITTER's kommen wir also nicht weiter. Nur muss es befremden, dass das Vorhandensein des freien Willens durch einen Schluss zu beweisen gesucht wird, während man ihn doch für unbeweisbar erklärt.

§. 8.

Die Möglichkeit des Daseins des freien Willens aus der Lehre von den freien Ursachen hergeleitet.

Der Wille, sagt man, ist eine freie Ursache, d. h. eine Ursache, die zwar etwas verursacht, aber selbst durch nichts verursacht wird. Das allgemein anerkannte Gesetz der Ursächlichkeit gilt nicht in Betreff des Wollens. Alles hat eine Ursache; das Wollen allein nicht und man tadelt die Deterministen, dass sie dieses Gesetz auch auf das Wollen anwenden. „Der spekulirende Geist will alles *a priori* als ein Ganzes begreifen; darum kann er keine Erscheinungen zulassen, welche ihre Erklärung nicht mit Nothwendigkeit in anderen Erscheinungen finden“[1]). Die Spekulation wird hier beschuldigt, das Causalitätsgesetz ausgedacht zu haben. Wäre dem so, mit welchem Recht dürfte dann der empirische Naturforscher in seiner Wissenschaft von Ursache und Folge reden? Dies würde dann, wie bei KANT, etwas rein subjectives und eine widerrechtliche Einmischung des Transcendentalen in die Thatsachen der Erfahrung sein. Man nehme an, es werde dem Naturforscher, der die eine Ursache ursächlich aus der anderen erklärt entgegengehalten: sprich nicht von Causalität, das ist Spekulation, so würde er gewiss befremdet aufsehen. Die Sache kömmt darauf hinaus, dass das Causalitätsgesetz nicht *a priori* aus dem menschlichen Geist construirt wird, sondern ein objectives Gesetz ist, welches das empirisch Wahrgenommene verbindet und durch die Vernunft erkannt wird. Wir bringen ebensowenig Denkkategorien und ein Causalitätsgesetz bei

---

[1]) Hoekstra, S. 177. 178.

unserer Geburt mit, als angeborene Begriffe von Gott und dem Guten. *A priori*, d. h. vor der Erfahrung besteht in dem Menschen nur die Vernunft als *Vermögen*, die objectiven Gesetze der Natur kennen zu lernen und mit der objectiven Logik des Weltalls sich bekannt zu machen [1]). Die Lehre KANT's, dass die Denkkategorien ein aller Erfahrung vorausgehender ursprünglicher Besitz des Menschen seien, ist eben so unhaltbar wie seine Theorie von *Raum* und *Zeit* als ursprünglichen in dem Menschen *a priori* vorhandenen Formen der Anschauung. *A priori*, d. h. vor der Erfahrung ist nichts da als der *Intellekt* selbst, d. h. das vernünftige Vermögen, dasjenige was in und ausser uns ist zu begreifen. Die wahre Philosophie hält hier die Mitte zwischen der *tabula rasa*, nach welcher der Intellekt sogar als Vermögen geleugnet wird, und der Platonisch-Cartesianisch-Leibnitzischen Vorstellung, dass der Geist ein fruchtbarer Acker sei, in welchem die Saaten der Erkenntniss schon vorhanden seien, aus welchen später die Erkenntniss selbst, wie der Baum aus der Eichel, sich entwickeln werde. Wir finden unsere Logik nicht in uns, sondern besitzen das Vermögen, Logik aus der Natur und also von Gott zu lernen. Der wahre Empirist kann daher nie unlogisch sein. Nur derjenige, welcher die Empirie verlässt, schliesst oft unlogisch, wie z. B. RITTER in dem oben mitgetheilten Schlusse; Wenn also der Determinist das Gesetz der Ursächlichkeit, das er in seiner Objectivität überall als das Gesetz des Weltalls empirisch kennen lernte, anwendet, so thut er das mit demselben Rechte wie ein Naturforscher, der das Gesetz der Attraktion oder der Schwerkraft überall anwendet und auch da voraussetzt, wo der anziehende Gegenstand selbst ihm noch nicht aus Erfahrung bekannt ist. Denn die Sache ist doch diese: Gleichwie der Naturforscher durch die Erfahrung belehrt, allgemeine Gesetze kennen lernt, welche von der Wissenschaft überall angewandt werden, unter welchen Gesetzen das Gesetz der Ursächlichkeit als ein vollkommen allgemeines die erste Stelle einnimmt: so verfährt auch der Anthropologe, und wenn dieser also für das Wollen und so-wollen eine bestimmte Ursache (*raison déterminante*) verlangt, so handelt er nicht anders als der Astronom, der aus gewissen Störungen im Laufe der Planeten den Schluss zieht, dass diese Störungen eine Ursache haben müssen. Dass der Determinist das Gesetz der Ursächlichkeit auf den Willen anwende, weil abstracte Spekulation ihn leite, ist also eine unbe-

---

[1]) *Opzoomer, Wijsbegeerte en wetenschap.* p. 201.

rechtigte Behauptung. Gleichwol behauptet man, dass die Erfahrung das Dasein solcher Erscheinungen beweise, die keine Ursache haben[1]). Wahr ist das Gegentheil. Die Erfahrung beweist nur, dass eine Anzahl Menschen auf Grund ihres Bewusstseins oder eines *prétendu sens vif et interne*, wie Leibnitz[2]) es nannte, behaupten, d. h. sich einbilden einen freien Willen zu haben; aber sie beweist nicht, dass der Wille auch wirklich als eine Wirkung ohne Ursache in der Luft hange. Im Gegentheil; es beweist die einfache Frage: *warum*, d. i. *aus welcher Ursache* habt ihr dies gewollt und so gewollt, dass, gleichwie es auf physischem Gebiet für jede Erscheinung eine Ursache giebt, so auch das Wollen demselben Gesetz der Ursächlichkeit unterworfen ist. Wer die Erfahrung zu Rathe zieht, *postulirt* nicht nur, sondern *findet*, dass gleichwie alle anderen Dinge so auch jede Willensäusserung veranlasst wird. Zwar ist der wollende Mensch, wie aus der Erfahrung erhellt, in dem Augenblicke, da er will, in seinem Wollen nicht von einer endlichen Ursache oder äusseren Umständen ausser ihm abhängig, aber wol vom Grade seiner Verstands- oder Vernunfts-Entwicklung, ohne welche das Wollen nicht einmal denkbar ist. Eine vollkommene Ueberzeugung, welcher keine anderen Gründe oder Ueberlegungen, die einen entgegengesetzten Einfluss ausüben, widerstehen, ist die Ursache, dass ich will und so will. Das Wollen und so-wollen hängt daher ursächlich mit unserer Ueberzeugung zusammen, mit Gründen, welche von der Vernunft als wahr und giltig anerkannt sind. Wenn ich in Betreff einer Sache nicht die geringste Ueberzeugung habe, oder wenn diese Ueberzeugung unter diesen oder jenen Umständen nicht lebendig ist, so *will* ich überhaupt nicht, sondern werde determinirt durch Umstände ausser mir, welche meine sinnliche Begierde nach etwas oder meine Abneigung gegen etwas erwecken. Ist die Ueberzeugung nicht vollkommen, nicht entschieden, so dass von einem *pro* und *contra* die Rede sein kann, so bleibt, wenn ich in gar keiner Weise gezwungen werde einen Entschluss zu fassen, die Willensthat aufgeschoben oder hängt, wenn ich mich entscheiden *muss*, von den Gründen ab, welche in diesem gegebenen Augenblicke überwiegen; und es bleibt die Möglichkeit, dass ich morgen, wenn andere Gründe sich mir darbieten, vielleicht anders als heute wollen und den gefassten Beschluss verwerfen werde. Ist dagegen die Ueberzeugung zureichend,

---

[1]) H. S. 178. [2]) S. oben S.

so wird der Wille durch die Vernunft, d. h. durch das *Ich* beherscht. Dann schreibt die Vernunft oder besser die durch die Vernunft erkannte Wahrheit dem Willen das Gesetz vor und es kann der Mensch nicht anders als vernünftig wollen und handeln. So steht es mit dem sittlichen Menschen. Bei ihm ist die Vernunft des objectiv Guten vollkommen gewiss. Er ist überzeugt, dass nur die Frage: was ist gut? was ist Pflicht? und nicht: was ist angenehm? über seine Handlung entscheiden darf. Auf dieser Stufe der höchsten sittlichen Entwicklung widersetzt sich keine, irgend einer vermeinten Nützlichkeit entlehnte Ueberlegung gegen das innere Gesetz des Geistes und wird der Wille ebensosehr durch die Macht der Wahrheit beherscht wie der unsittliche Mensch durch die Leidenschaft. Dann ist der Mensch sittlich frei, nicht insofern er auch etwas anderes wollen kann als das Gute, das er erkannt hat, sondern weil das durch die Vernunft als objectiv wahr erkannte allgemeine Gesetz das subjective Gesetz seines Lebens geworden ist. Dann ist er durch dieses Gesetz determinirt und davon absolut abhängig. Allein dieses Gesetz wurde der Ausspruch seiner eigenen Natur und so ist er dadurch, dass er durch seine eigene Vernunft vollkommen determinirt ist, zugleich vollkommen *frei*. Die Heteronomie wird Autonomie. Müssen und Wollen, Nothwendigkeit und Freiheit sind Eins geworden. Auch der sittlich entwickelte, d. h. der in Wahrheit freie Mensch, will nie ohne Ursache, sondern determinirt durch das Sosein des *Ich*, welches, nachdem es die objective Vernunft in sich aufgenommen hat, auch in Uebereinstimmung mit ihr wollen *muss*. Die Erfahrung lehrt, dass der Mensch ebensowenig im Kleinsten als im Grössten, ebensowenig beim Aufheben seiner Hand als bei der edelsten That, jemals indeterminirt ist, und dass namentlich sein Nichtwollen, Wollen und So-wollen ursächlich mit dem Grade seiner vernünftigen und sittlichen Entwicklung zusammenhängt.

Man hat geglaubt[1]), das Vorhandensein freier Ursachen auch daraus herleiten zu können, dass, wenn jede Ursache eine Ursache haben soll, das Gesetz der Ursächlichkeit uns zu einem *regressus in infinitum* zwingen würde, weshalb man also eine erste Ursache werde annehmen müssen, die selber keine Ursache habe. Das Argument ist der 3ten Thesis in den kosmologischen Antonomien KANT's[2]) entlehnt. Der Indeterminist begiebt sich hier wieder vom

---

[1]) Hoekstra. [2]) S. oben S.

Gebiet der Empirie auf das der metaphysischen Spekulation oder Theologie, was ihm aber bei *dieser* Untersuchung nicht erlaubt ist, und er thut das obendrein, ohne zu bedenken, dass, wenn einmal eine erste Ursache angenommen wird, ein solche erste freie Ursache das Dasein anderer erster oder freier Ursachen nicht zulassen würde, m. a. W. dass der Begriff von Gott, auch als freie Ursache betrachtet, dem freien Willen widerspricht. Ueberdies werden hier die beiden Begriffe *erste* Ursache, die *causa sufficiens* des Leibnitz und *freie* Ursache in dem Sinne, in welchem von den Indeterministen der Wille frei genannt wird, mit einander verwirrt. Die *erste* Ursache ist zwar selbst nicht verursacht und als solche in ihrem Bestehen unabhängig von irgend einer anderen Ursache, dennoch ist sie als *erste Ursache* in ihrem Bestehen selbst absolut nothwendig. Die *erste* Ursache ist *Ursache* und muss also, obgleich selber nicht verursacht, doch *nothwendig* etwas verursachen oder der Begriff der Ursache selbst geht verloren. Der freie Wille dagegen, dessen Dasein die Indeterministen vertheidigen, ist etwas, das verursachen und ebensogut nicht verursachen kann, ein reines contingens, ein *ἐνδεχόμενον ἐναντίως ἔχειν*, wie Aristoteles es nennt[1]), und gehört also in das Reich der Zufälligkeiten. Wäre die erste Ursache, zu der man in der Metaphysik aufsteigen muss um dem *regressus in infinitum* zu entgehen, in ihrem Bestehen und Wirkung in dem Sinne frei, in welchem der Indeterminist den Willen frei nennt, so würde das Dasein der Welt eine Zufälligkeit und hiermit der ganze Begriff einer ersten Ursache aufgehoben werden. Das Vermögen, unter gleichen Umständen und in demselben Zustande ebensosehr etwas wollen als nicht wollen zu können, ebensowol so zu wollen als anders zu wollen, kann auch einer letzten Ursache nicht beigelegt werden. Wie der Gegenpart in der Antithese der genannten Autonomie bei Kant[2]) nachgewiesen hat, verursacht auch die sogenannte freie Ursache durch ihre eigene Natur determinirt, doch etwas. Eine freie Ursache, wie die Indeterministen dieselbe sich vorstellen, führt zu dem ungereimten, obschon consequenten Satze Secretan's, dass selbst Gott durch nichts, auch nicht durch seine eigene Natur in seinem Willen bestimmt *peut à son gré vouloir et non vouloir,* dass es für Gott kein einziges Motiv gebe, zu wollen oder zu handeln, so dass nicht nur das Naturgesetz und die Logik als aus Gottes

---

[1]) S. oben S. [2]) S. oben S.

freiem Willen herfliessend zufällig sind, sondern auch Gutes und Böses nur gut und böse sind, weil und so lange Gott es will. Die äusserste Consequenz dieser Freiheitstheorie würde sein: *que Dieu peut à son gré vouloir être et non être*, m. a. W. dass auch das Dasein Gottes, da es eine Zufälligkeit geworden, aufhörte nothwendig zu sein. Es ist also auch nicht die mindeste Uebereinstimmung zwischen dem Begriff eines freien, d. h. indeterminablen Willens, der rein willkürlich Ursache und nicht Ursache von etwas sein kann, und dem Begriff einer letzten Ursache, die in ihrer Wirkung durch sich selbst determinirt wird, und also kraft des Begriffes der Ursache selbst nothwendig verursacht.

In welche Ungereimtheiten die Bestreiter des Gesetzes der Ursächlichkeit verfallen, erhellt aus der Auseinandersetzung JULES SIMON's [1]. „Ohne Willensfreiheit würde der Mensch nicht einmal die Idee der Ursache haben. — Die Idee der Ursache wird uns durch unser Bewusstsein gegeben, da wir wahrnehmen, dass zwischen der Reflexion, die der Bewegung vorausgeht und der Bewegung selber eine Ursache wirkt.“ JULES SIMON behauptet daher, es gebe eine auf Beobachtung gegründete ursächliche Verbindung zwischen voraufgehender Reflexion, als bewegender Ursache, und der Bewegung, d. i. dem Willen und der Handlung, welche ursächliche Verbinduug grade von den Vertretern des freien Willens verworfen wird. Aus dem Bewusstsein des freien Willens, d. h. aus dem Bewusstsein, dass keine ursächliche Verbindung zwischen Reflexion und Bewegung besteht, soll das Gesetz der Ursächlichkeit, aus der Negation A's das Bestehen A's abgeleitet werden!! Eine solche Beweisführung widerlegt sich selbst und muss auf Rechnung der „zufälligen Logik“ (*logique contingente*) des SECRETAN gesetzt werden, bei welcher die Freiheit so vollkommen wird, dass der Verstand für wahr halten kann was er will, und also auch keine Schwierigkeiten machen kann, in der Thatsache, dass unser Wollen durch Reflexion *verursacht* wird, einen kräftigen Beweis zu finden für die Behauptung, dass das Wollen durch nichts verursacht werde!

---

[1]) S. Hoekstra, S. 180.

IV. Abtheilung.

Der freie Wille und die Sittlichkeit.

Ist uns klar geworden, dass, von allen Seiten betrachtet, die Lehre vom freien Willen unhaltbar ist und ihre Vertreter mit sich selbst in den offenbarsten Widerspruch gerathen; so dürfen wir dabei doch nicht vergessen, dass die von einer traditionellen Moral gestempelten sittlichen Begriffe unter die vornehmsten Ursachen gerechnet werden müssen, aus welchen so viele Philosophen fortfahren das Dasein eines solchen Willens zu predigen. Die in Betreff der *Tugend, Sünde, Gewissen, Reue, Scham, Schuld* und *Verantwortlichkeit* angenommenen Begriffe postuliren, wie man meint, den Begriff des freien Willens, und so muss dieser Begriff trotz seiner Unvernünftigkeit und greifbaren Ungereimtheit für wahr anerkannt werden. Die Verwerfung des freien Willens, so behauptet man, ist mit dem Bestehen der Sittlichkeit nicht zu vereinigen. Wäre dem so, so bestünde hier eine unübersteigbare Kluft zwischen Vernunft und Sittlichkeit, da die erstere verwerfen würde, was die letztere anzuerkennen gebietet. Ehe wir jedoch das Vorhandensein einer solchen Kluft mit Kant festsetzen, ruht auf uns die Verpflichtung, auch die auf sittlichem Gebiete herkömmlichen Begriffe einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen. Es ist doch eine andere Frage ob die Verwerfung des freien Willens den *herkömmlichen sittlichen Begriffen* widerstreitet, und eine andere Frage ob diese Begriffe *richtig* sind und ob mit der Veränderung dieser Begriffe die *Sittlichkeit* selber aufgehoben wird. Denn gleich wie ein Begriff von der Natur nicht die Natur selbst, ein Begriff von Gott nicht Gott selbst ist, so ist auch ein *Begriff* von Tugend, Sünde u. s. w. nicht die Tugend und Sünde selbst. Auch an den sittlichen Begriffen hat die Tradition ihre Herschaft geübt. Auch in der Moral giebt es einen Dogmatismus, dessen Recht

untersucht werden muss und keineswegs *a priori* als *point de départ* festgestellt werden darf. Zu dieser Untersuchung wollen wir jetzt übergehen.

§. 1.

Tugend.

Das erste, worauf wir die Aufmerksamkeit richten, ist der Begriff der *Tugend.* Tugend, sagt der Indeterminist, ist unsere eigene That und nicht nur „ein Sein oder Leben in Uebereinstimmung mit unserer wahren Natur als Menschen“[1]), sondern „eine Uebereinstimmung, die von der *freien* Wirksamkeit (lies: dem freien undeterminirten Willen) des Menschen gesetzt und hervorgebracht ist“[2]). Tugend ist daher ein Werk des freien Willens. Dass dies nach der gewöhnlichen auf indeterministischem Standpunkt stehenden Vorstellung zu dem *Begriff* der Tugend gehört, ist wahr. Aber dieser *Begriff* der Tugend kann erst dann ein *wahrer* Begriff sein, wenn vorher das Bestehen des freien Willens constatirt ist. Giebt es einen freien, d. i. indeterminirten Willen, so ist die tugendhafte Handlung, grade so wie jede andere, eine Wirkung des freien Willens, was keines Beweises bedarf. Die Beweisführung jedoch, in welcher die Freiheit aus einem bestimmten *Begriff* der Tugend hergeleitet wird, während dieser Begriff selbst aus dem Begriff der Freiheit hergeleitet wird, ist eine Schlussfolgerung *in circulo,* in dieser Form: der Begriff der Tugend postulirt einen freien Willen, weil die Tugend eine Wirkung des freien Willens ist, was hier grade das *quaeritur* ist. Man folgert nun auch wieder aprioristisch aus einem *Begriff* von *Tugend,* anstatt anthropologisch zu untersuchen, was Tugend ist. Tugend ist der Zustand des Menschen, welcher taugt, d. h. auf sittlichem Gebiet ist was er sein soll. Dass dieser thatsächliche Zustand durch einen freien, d. h. durch nichts determinirten Willen entsteht, das ist's, was bewiesen werden muss und was zu beweisen der Indeterminismus, wie wir sahen, sich unvermögend erklärt.

Tugend ist der Zustand des Menschen, in welchem das Menschsein, d. h. die Anlage des Menschen auf sittlichem Gebiete, sich verwirklicht. Der nach seiner sinnlichen Natur dem Thiere verwandte und nach seinem vernünftigen Vermögen oder dem Geist

---

[1]) H., S. 202. [2]) S. 209.

über das Thier erhabene Mensch ist tugendhaft, d. i. was er als Mensch sein soll, wenn die Vernunft in ihm über die niederen sinnlichen Begierden herscht. Dieser Begriff der Tugend lässt die Frage nach dem freien Willen unberührt. Diese Frage tritt erst hervor bei der Untersuchung, *wie* der Mensch tugendhaft wird. Nun wird zu dem Zustand sittlicher Vollkommenheit, welchen wir Tugend nennen, Entwicklung des vernünftigen Vermögens erfordert. Wo diese Entwicklung und mit derselben die Realität des geistigen Lebens ganz oder noch zum Theil mangelt, da ist der Mensch nicht oder noch nicht vollkommen tugendhaft; wo sie dagegen vorhanden ist, kann er der Sünde nicht dienen. Der Weg zur Tugend ist Entwicklung des Geistes, der das objectiv Gute nicht blos als gesetzliche Vorschrift, sondern als gut erst nach und nach in sich selbst kennen lernt. Gegen die Macht der erkannten Wahrheit vermag der Mensch nichts. Sie hat eine Kraft, die ihn zieht und überwindet; und wenn der Prophet erklärt, sein Widerstand sei von Gott überwunden und erkennt, dass Gott ihm zu mächtig sei, so bedeutet dies, dass er der erkannten Wahrheit nicht länger widerstehen konnte, und dass die Wahrheit ein mächtigerer Antrieb war zum Wollen und Handeln als der Widerstand seiner sinnlichen Natur, die ihn von seiner Pflicht zurückhielt[1]). Dasselbe erklärt PAULUS, wenn er sagt, „wir vermögen nichts wider die Wahrheit“ (2. Cor. XIII. 8). Tugend ist also ein Zustand, der entsteht, wo das sittlich Wahre, d. i. das Gute durch die Vernunft erkannt und der Wille durch das sittliche Gefühl oder den empfangenen Eindruck von dem was als wahr und gut erkannt ist zum Handeln gedrängt wird. Der tugendhafte Mensch steht der erkannten Wahrheit nicht wie einem Object gegenüber, das er nach Willkür wählen oder nicht wählen kann, sondern wenn er die Wahrheit sich innerlich angeeignet hat und diese in sein inneres Bewusstsein übergegangen ist, sieht er sich, kraft seiner sittlichen Anlage, durch die Wahrheit selbst genöthigt, sie lieb zu haben und zu betrachten. Wenn nach dem Wegfall eines jeden Vorurtheils die Wahrheit dem Menschen deutlich vor Augen steht, muss sie das Gefühl der Liebe erwecken und die Liebe den Willen und das sittlich handeln verursachen. Wenn dies zuerst Anstrengung und Kampf kostet, weil die sinnliche Natur sich gegen die Vernunft sträubt, so treibt die von der Vernunft erkannte und von dem Gefühl aufgenommene Wahrheit selbst zu diesem Kampf, so dass

[1]) Jerem. XX. 7.

der Mensch, welcher die Wahrheit kennen und liebhaben gelernt hat, durch die Kraft der Wahrheit stets mehr getrieben und sittlich genöthigt wird sich selbst, d. i. seine sinnliche Natur zu verleugnen. Wo ist hier, bei der Untersuchung nach dem Entstehen der Tugend, die Rede von einem freien Willen oder von Willkür? Ist es ein durch nichts determinirter Wille, von dem es abhängt, nach Willkür die Wahrheit zu erkennen oder nicht zu erkennen und zu betrachten? oder ist dies im Gegentheil die Folge der Beziehung, in welche sich der mit Vernunft begabte Mensch zu den Gegenständen gesetzt sieht, welche vor seine Vernunft hintreten und ihm durch Erziehung und Unterricht erklärt werden? Sollte es hier heissen: ich erkenne die Wahrheit, weil ich sie erkennen *will*, und dadurch, dass ich sie erkenne, einen Beweis meiner Freiheit geben will? oder *muss* ich sie nicht nach dem Masse meiner Entwicklung erkennen, wenn sie mir deutlich vor Augen tritt? Wird man von Jemanden, der die Wahrheit des pythagoräischen Lehrsatzes nicht deutlich einsieht, behaupten: er sieht sie nicht ein, weil er sie, obgleich er sie einsehen *kann*, nicht einsehen *will;* oder wird man vielmehr sagen: er sieht die Wahrheit jenes Satzes nicht ein, weil er noch nicht weit genug fortgeschritten ist, um sie einsehen zu können; und so auch, wenn er sie einsieht, dass er sie erkenne, nicht weil er es so will, sondern weil er kraft seiner höheren Entwicklung, der Folge von Unterricht und Untersuchung, sie einsehen *muss?* Sollte es anders sein mit der Erkenntniss der sittlichen Wahrheit? Auch diese ist nicht das Erzeugniss der Willkür, da der Mensch auch hier kraft seines durch Erziehung, Unterricht und sittliche Erfahrung entwickelten sittlichen Vermögens sich genöthigt sieht, die Wahrheit zu erkennen. Die Erkenntniss der Wahrheit ist also nicht das Ergebniss eines freien Willens, so dass man DA COSTA darin beistimmen müsste, dass Theologen, welche verwerfen, was für *ihn* Wahrheit ist, die Wahrheit nicht einsehen *wollen*, als ob ihnen dieses nur so frei stünde; sondern die Erkenntniss der Wahrheit ist die nothwendige Folge der Beziehung, in welche sich auf einer gewissen Entwicklungsstufe das erkennende Subject zu der Wahrheit, als dem Object der Erkenntniss, gesetzt findet. Versucht man[1]) dies durch die Bemerkung zu widerlegen, „dass der Schüler, dem man die Auflösung zeigen und die wissenschaftliche Frage klar machen will, Auge und

[1]) *Hofstede de Groot: „Het onderscheid van vrijheid van wil en vrijheid van handeling," in der Zeitschrift „Waarheid in Liefde."* 1858. S. 88.

Ohr verschliessen, davon laufen und schreien könne"; also in diesem Falle der Wahrheit des pythagoräischen Lehrsatzes nicht beipflichte, weil er nicht wolle: so erwidere ich, dass in diesem Beispiel nicht die Rede ist von der Wahrheit beipflichten wollen oder nicht wollen, sondern nur vom auf den Lehrer hören wollen und dass also dieses Beispiel nichts verschlägt. Ueberdies ist auch hier die Frage, warum der Schüler nicht hören will. Die Antwort muss lauten: weil er noch zu wenig entwickelt ist, um auf den Unterricht Werth zu legen, es sei denn, dass man die ungereimte Behauptung vertrete, dass er nicht hören will, weil er es nicht wollen wollte. Nicht der freie Wille, sondern die deutlich dargestellte Wahrheit selbst verursacht in Verbindung mit dem Entwicklungsgrade, den unser vernünftiges Vermögen erreicht hatte, die Erkenntniss der Wahrheit. Wenn ein Gegenstand vor meinen Augen steht und meine Augen gut sind, so *muss* ich sehen und ebenso nothwendig *muss* ich die Wahrheit mit meinem Verstande oder mit meiner Vernunft erkennen, sobald sie mir klar dargestellt wird und mein vernünftiges Vermögen hinlänglich entwickelt ist.

Wenn die *Erkenntniss* der Wahrheit nirgends, auch nicht auf sittlichem Gebiete von einem freien Willen abhängt; wenn in der Psychologie das Wollen der Erkenntniss nicht vorausgeht, sondern auf die Erkenntniss folgt: so kann es auch nicht vom freien Willen abhängen, dass die erkannte sittliche Wahrheit *gefühlt* werde. Wo das Vermögen des Gefühls vorhanden ist, da muss auch nach Massgabe der Entwicklung dieses Vermögens die erkannte sittliche Wahrheit von dem Menschen gefühlt werden. Auch die Erweckung des sittlichen Gefühls geschieht nicht zufällig und willkürlich, und diejenigen, welche wissen, dass durch eine kräftige Ueberzeugung das sittliche Gefühl, wie man sich ausdrückt, tüchtig aufgerüttelt wird, werden die ersten sein, dem beizustimmen. Gehört das Gefühl ebenso wie die Vernunft zu dem natürlichen Vermögen des Menschen, so muss der Mensch in demselben Masse, in dem sein Gefühlsvermögen entwickelt wurde, auch fühlen, was seine Vernunft erkennt und was er lebendig fühlt, auch wollen, und wenn er es will, dann ist er tugendhaft. Wo die Tugend vorhanden ist, da ist dieselbe also nicht das Werk der Willkür, sondern ein Produkt der ganzen Entwicklung des Menschen. Gehörigen Orts wird später nachgewiesen werden, dass diese auf die psychologische Beobachtung der menschlichen Vermögen gegründete Betrachtnng auch allein dem religiösen Standpunkt entspricht, als auf welchem

für die Tugend nicht dem Willen ohne irgend welchen Einfluss, sondern Gott gedankt werden muss, der durch die Macht der Wahrheit und als Schöpfer des menschlichen Geistes beides sowol das Wollen als das Vollbringen wirket: auch wird sich dann ergeben, dass mit der entgegengesetzten Ansicht die eigne Gerechtigkeit, d. i. die Irreligiosität auf den Thron gesetzt wird. Der Satz: „Tugend ist des Menschen eignes Werk“, welchen einst die alten Akademiker vertraten,[1]) ist nur dem Standpunkte gegenüber wahr, auf dem sie, wie bei den Mystikern, mechanisch aus einer unmittelbaren Bekehrungsthat Gottes hergeleitet wird; aber er ist vollkommen unwahr, wenn ihr Entstehen von dem allgemeinen Zusammenhang und dem Gesetz der Entwicklung losgelöst und also jeder sittliche Zustand am Ende nichts anders als das Produkt derjenigen Zufälligkeiten wird, womit nach Hoekstra jede neue Wendung in unserem sittlichen Leben beginnt.

§. 2.

Der Streit der Tugend.

Tugend ist Streit[2]). Für richtiger halte ich zu sagen: Tugend kömmt durch Streit zu Stande. Der Indeterminist, welcher solchen Streit für unvereinbar mit dem Determinismus hält[3]), vergisst zu bedenken, dass in der ersten Lebensperiode das Fleisch ohne Streit herscht; dass weiterhin durch die Entwicklung des höheren geistigen Lebens ein nothwendiger Conflikt, d. i. ein Streit zwischen der thierischen Lust und der Vernunft entsteht, und dass der menschliche Geist, wenn er auf eine gewisse Entwicklungsstufe gekommen ist, kraft seiner Anlage danach trachten muss, die Bande des sinnlichen Egoismus zu brechen.

Die Selbstverleugnung und der Kampf des Geistes mit dem Fleisch können bei einer höheren Entwicklung nicht ausbleiben. Es kostete Jesu Kampf und Selbstverleugnung, dass er nach Jerusalem ging, wo man, wie er wusste, nach seinem Leben trachten würde. Aber zu diesem Kampf, den der weniger entwickelte Mensch fürchtet, wurde er durch eine sittliche Nothwendigkeit getrieben. Das Gebot des Vaters war ihm zu mächtig, als dass er sich durch irgend eine Gefahr hätte sollen abschrecken lassen. Es kostete

[1]) S. oben, S. 11. 12. [2]) Hoekstra, S. 202. [3]) H., S. 205.

dem Paulus Kampf, inmitten so viel unverdienter Verleumdung das Evangelium zu predigen, aber zu diesem Kampfe fühlte er sich sittlich genöthigt. Die Kämpfe der Tugend sind die Geburtswehen des Geistes, der sich mit ethischer Nothwendigkeit aus den Banden der sinnlichen Natur zu befreien trachtet. Wenn man sagt, „dass die *physische* Nothwendigkeit hier abbreche“ [1]), so ist dies wahr; aber nicht wahr ist, dass die Nothwendigkeit selbst abbreche, da bei höherer Entwicklung an die Stelle des nur *physischen* Zwanges die *ethische* Nothwendigkeit tritt.

Was den Begriff der *Nothwendigkeit* betrifft, so ist die ethische Nothwendigkeit dieselbe wie die physische. Der Unterschied besteht darin, dass das eine *sittliche*, das andere *physische* Nothwendigkeit ist. Insofern der Begriff der Nothwendigkeit die Verwerfung der Möglichkeit von etwas anderem bedeutet, war dem sittlich entwickelten Paulus die Predigt des Evangeliums ebenso nothwendig, als dem Arithmetiker die Einsicht, dass $2 \times 2 = 4$ ist oder dass auf physischem Gebiet der Stein durch seine Schwere nach unten fällt.

§. 3.

Der Werth der Tugend.

Ist die Tugend auf gar keine Weise das Werk eines freien nicht determinirten Willens, so hat die Tugend, sagt der Indeterminist, keinen Werth. Dieses Urtheil ist unrichtig. Das Gute ist auf sittlichem Gebiet ebenso objectiv als das Schöne auf ästhetischem. Wenn das Gute in dem Menschen verwirklicht wird, so hat der Tugendhafte ebensosehr Werth, weil er objectiv gut ist, als ein Bild, welches den Anforderungen des objectiv Schönen entspricht. Man unterstelle einmal, gleichwie so viel anderes objectiv Gutes in der Natur, komme auch das objectiv sittlich Gute nicht durch einen freien Willen zu Stande, wie die Indeterministen denselben vorstellen, sondern durch Entwicklung auf dem Wege der Ursächlichkeit; würde es deshalb keinen Werth haben? Hat Gott selbst deshalb auch keinen Werth, weil er keinen freien Willen hat, sondern gut ist mit ethischer Nothwendigkeit? Nein, nicht der *Werth* der Tugend wird durch den Determinismus aufgehoben, sondern die *Verdienstlichkeit*, welche der Determinist im Namen der Sittlichkeit selbst bestreitet.

---

[1]) H., S. 129.



§. 4.

Sünde.

„Sünde," sagt man, „schliesst die Gewissheit ein, dass sie nicht zum Gebiet der Nothwendigkeit, sondern zu dem der Freiheit (der Willkür) gehört"[1]). Ist die Sünde, wie der Determinist lehrt, unvermeidlich, so „ist es grade das Unvermeidliche, wodurch der Begriff der Sünde aufgehoben wird"[2]). „Denn darin besteht doch das Gefühl von Schmerz über die Sünde, dass der Mensch sich bewusst ist, er hätte das wol anders machen können"[3]). Dagegen bemerke ich fürs erste, dass auch hier wieder aus dem *Begriff* der Sünde gefolgert wird, ehe nur die Sünde als thatsächlicher Zustand empirisch untersucht ist. Man beweist den freien Willen aus dem *Begriff* der Sünde, wie man sich denselben vorgestellt hat, und dieser Begriff ruht wieder auf der Voraussetzung, dass es einen freien Willen gebe. Auch dies ist ein Beweis *in circulo*, grade wie die frühere Folgerung aus dem *Begriff* der *Tugend*. Die Erfahrung lehrt, dass der Mensch ein sinnliches Wesen ist, aber ausgerüstet mit einem vernünftigen Vermögen, das bestimmt ist, in seiner Entwicklung gesetzgebend aufzutreten und die niederen Triebe und Begierden seiner Herschaft zu unterwerfen. Wo die Herschaft des Geistes über das Fleisch auf sittlichem Gebiet nicht besteht, oder wo das geforderte Verhältniss zwischen der Vernunft und dem Gefühlsvermögen mangelt, da ist der Mensch nicht, was er nach Anlage und Bestimmung sein soll, da ist die Idee nicht verwirklicht und besteht ein Zustand, welchen wir Sünde (*ἁμαρτία*), d. i. Abweichung von dem sittlich Wahren, d. i. vom Guten, nennen. Dieser Zustand sittlicher Unvollkommenheit ist Ursache der Sün*den*, d. i. solcher Thaten, welche an der objectiven Wahrheit oder dem Sittengesetz gemessen, verkehrt sind. Wo die Sünde als Zustand, als Herschaft der niederen Begierden über den Geist vorhanden ist, da sind die sündigen Thaten die nothwendige Folge dieses fehlerhaften Zustandes. In diesem Zustand befanden sich die Juden, von welchen Jesus uns bezeugt, dass sie nicht glauben *konnten* (Joh. V, 44) eine Thatsache, deren psychologische Nothwendigkeit Paulus anerkennt, wenn er bezeugt, dass das Streben des Fleisches, d. i. des Menschen, in welchem die Sinnlichkeit die Ueberhand hat über die

---

[1]) Hoekstra, S. 297. [2]) S. 298. [3]) S. 298.

nicht entwickelte Vernunft, sich dem Gesetz Gottes nicht unterwerfen *kann* (Röm. VIII, 7). Die so betrachtete Sünde trägt den Charakter thierischer Selbstsucht, der dem animalischen Leben natürlich und nothwendig eigen ist; sie besteht daher so lange mit Nothwendigkeit, als die Vernunft aus Mangel an genügender Entwicklung den Menschen nicht hat einsehen lassen, dass das egoistische Streben auf sich selbst zu stehn und, den Thieren gleich, nur für sich selbst zu leben, der Wahrheit widerstreitet, dass jedes Glied der Gemeinschaft nichts mehr und nichts anderes sein darf als Glied der Gemeinschaft, und daher der Wahrheit widerstreitend handelt, wenn es auf Kosten der Gemeinschaft für sich allein zu bestehen und zu geniessen wünscht. Der Egoismus ist also mit Nothwendigkeit vorhanden, wo und so lange die Vernunft die Wahrheit des Gegentheils nicht eingesehen und an die Stelle der Selbstsucht nicht das Gesetz der Liebe gesetzt hat oder das Verlangen, das Ganze im Stande zu halten und für das Wolergehn des Nächsten zu leben. Dieser Zustand mangelhafter geistiger Entwicklung macht, wo er thatsächlich besteht, das Sündigen oder egoistische Handeln nothwendig, und das Sündigen ist hier nicht das Werk eines freien Willens, der nur zu wollen braucht, um nicht zu sündigen, sondern einer noch mangelhaften Entwicklung des Menschen auf dem Gebiete des sittlichen Lebens.

Auf die fernere Frage, wie der Mensch in diesen Zustand gekommen sei, antworten die Indeterministen, auch wo sie zugestehn, dass das Sündigen die nothwendige Folge dieses Zustandes sei: kraft seines freien Willens. Da jedoch, wie Kant[1]) und nach ihm Julius Mueller richtig bemerkt haben, vom empirischen Standpunkt gesehen, in dem Leben des individuellen Menschen nirgends ein Augenblick zu finden ist, in welchem er lediglich deshalb sündigte, weil er es so wollte, ungeachtet er es ebenso gut hätte nicht wollen können, da ja im menschlichen Leben jede Willensäusserung (auch die frühere) mit einem bestimmten Masse der sittlichen Entwicklung ursächlich zusammenhängt, die das so und nicht anders Wollen in diesem Augenblick nothwendig macht: sehen sich die Indeterministen genöthigt, entweder einen paradiesischen Zustand zu fingiren, darin der Mensch, noch ohne durch einen bestimmten Zustand determinirt zu sein, ursprünglich wollen und nicht wollen

---

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 2. Aufl. Königsberg 1791. S. 39 f. 71.

konnte, oder wenn ihnen klar wurde, dass ein solcher paradiesischer Zustand in Wirklichkeit nicht vorhanden war und psychologisch undenkbar ist, müssen sie die Grenzen der Anwesenheit des Menschen auf der Erde überschreiten und entweder mit KANT den freien Willen als ein Jenseits unseres Bewusstseins aus der empirisch-phänomenalen Welt in die intelligible Welt versetzen[1]) oder einen Zustand von Freiheit postuliren, in welcher sich jeder einzelne Mensch vor seiner Geburt befunden habe. Dies Letztere behauptet JULIUS MUELLER nach PLATO's Vorgang, ohne eben zu bedenken, dass für ein solches vorirdisches Sein nicht das geringste psychologische Anzeichen vorhanden ist, und damit die Frage jedenfalls nur verschoben, nicht gelöst wird. Der Apostel PAULUS hat die Frage nach dem Entstehen der Sünde anders beantwortet. Nennt er ihr actuelles Bestehen nothwendig (Röm. VIII, 7), so erklärt er ihr ursprüngliches Entstehen daraus, dass der erste Mensch von der Erde und daher irdisch-psychisch und nicht geistig war (I. Cor. 15, 45—49). Die Sünde war nach ihm also eine nothwendige Folge davon, dass der in seinem Anfang psychische und dem Gesetz des sinnlichen Lebens unterworfene Mensch erst auf dem Wege der Entwicklung durch das gesetzliche Leben hin zu einem geistigen Wesen erzogen werden musste und also erst durch die Periode der Sünde und Selbstsucht hindurch zur Herschaft des Geistes gelangen konnte. Das geistige Leben ist nicht das erste, sondern das sinnliche und danach das geistige (I. Cor. 15, 46). Nach PAULUS ist daher das Sündigen eben so wenig von einem durch nichts determinirten Willen, als von einer ursprünglich freien Willensäusserung des ersten Menschen herzuleiten, sondern es ist die natürliche Folge davon, dass das menschliche Geschlecht seiner Art gemäss aus dem Naturzustand und dem sinnlichen Leben zur Freiheit und Herschaft des Geistes sich entwickelt. Daraus erklärt sich denn auch von selbst die Allgemeinheit der Sünde, welche Thatsache bei der Annahme eines freien, d. h. nicht determinirten Willens durchaus unerklärlich ist, da es mit Grund für ungereimt zu halten wäre, dass, obgleich alle einzelnen Menschen kraft ihres freien Willens sowol nicht sündigen als sündigen konnten, niemand gewählt haben sollte, sich der Sünde zu enthalten. Die Sünde ist also nach ihrer *Art* ein Zustand des Nichtseins (Negation) dessen, was das Geschlecht und der einzelne Mensch nach Anlage und Bestimmung sein müsste

[1]) a. a. O.

und in ihrem *Entstehen* eine Negation, die dazu bestimmt ist, in einer höheren Entwicklungsphase des geistigen Lebens aufgehoben zu werden. Wenn man sagt, dass auf diese Weise der Begriff der Sünde als des absoluten Gegensatzes des sittlich Guten, also auch, als des *objectiv Bösen* aufgehoben werde, so kann dem insofern beigestimmt werden, als das Böse ein *ens negativum*, ein Nichtsein, *un non être*[1]) ist, also auch dem Bösen kein *Sein* wie etwas Positivem kann zuerkannt werden. Von einem Gegensatz von Gutem und Bösem kann daher hier eben so wenig die Rede sein als von einem Gegensatz zwischen voll und leer, voller und weniger voll, oder zwischen Licht und Finsterniss, Licht und Dämmerlicht. Die Sünde besteht darin, dass der mit der Anlage begabte, also zum sittlichen Leben bestimmte Mensch das sittliche Leben entweder noch ganz oder noch theilweise entbehrt.

Wenn auch die Sünde kein positives Princip ist, so hebt das doch nicht auf, dass, sobald sich der Mensch durch höhere Entwicklung dieser Negation bewusst geworden ist, m. a. W. sich bewusst geworden ist, nicht zu sein, was er seiner Anlage nach sein kann und seiner Bestimmung nach sein soll, er diesen negativen Zustand als etwas, das nicht bleiben soll und der Wahrheit der Idee widerstreitet, verwerfen wird, und angezogen durch die Macht des erkannten Guten, nach einem besseren Zustand streben wird, wenn er sich auch bewusst ist, dass er sich bis dahin mit Nothwendigkeit in dem niederen Zustande befunden habe. Wenn man glaubt, dass die Ueberzeugung dieser Nothwendigkeit den Menschen zur Gleichgültigkeit gegen das sittlich Gute bringen werde, so geht man von der unwahren Unterstellung aus, dass das sittlich Gute in sich selbst keinen Werth oder Anziehungskraft habe. Hat es diese nicht, so giebt es auch für niemand einen Grund danach zu streben. Hat es diese aber, so kann es auch nicht anders als sich geltend machen, und der Mensch, der das objectiv Gute einsehen lernte, wird kraft seiner sittlichen Natur selbst das Gute würdigen und lieb haben und wünschen, es in seinem Leben zu verwirklichen. Die Erklärung: „wenn die Sünde nothwendig ist, so ist es mir ganz gleich, ob ich tugendhaft bin“, zeugt, wie allgemein sie auch sei, von grosser Gedankenlosigkeit und sittlicher Schlaffheit und Trägheit. Niemand wird behaupten, dass ein Leidender oder jemand, der

---

[1]) Dass die reformirten Theologen die Sünde so angesehen haben, habe ich mit Belegstellen nachgewiesen *S. Leer der Hervormde Kerk u. s. w.* II. S. 380—383.

irgend ein körperliches Gebrechen hat, durch die Ueberzeugung, dass dies Leiden oder dies Gebrechen in einer oder der anderen Ursache nothwendig begründet sei, dazu kommen werde zu sagen: es ist mir gleichgültig und in Folge davon werde ich unterlassen, die Mittel zur Herstellung anzuwenden. Gleicherweise wird niemand behaupten, dass, wer durch die Töne einer schönen Musik erregt wird, bei der Ueberzeugung, dass seine eigene Mangelhaftigkeit auf diesem Gebiet eine nothwendige Ursache, z. B. in früherer Verhinderung, habe, denken werde: ob ich musiziren kann oder nicht, ist mir gleichgültig, und wenn er dazu Gelegenheit erhält, unterlassen wird, sein Talent für diese Kunst zu entwickeln. Warum nicht? Weil die Vorstellung gesund zu sein auf den Kranken, die objective Schönheit der Musik auf den musikalischen Menschen so mächtigen Einfluss ausübt, dass er nicht gleichgültig bleiben kann und also nicht kraft eines Vermögens, ebensowol das Eine als das Andere wollen zu können, gesund oder Musikus werden will, sondern im Gegentheil es werden wird, weil er es wollen muss, determinirt durch die Macht der objectiven Vorstellung auf sein Gefühl und Willen. Wird man, was hier zugegeben wird, in Betreff des sittlich Guten verwerfen? Dass durch die äusseren Umstände und inneren Zustände, in welchen wir uns befanden, das nicht oder noch nicht vollkommen gut sein, etwas nothwendiges war: wird diese Ueberzeugung den Menschen, welchem das objectiv Gute vor Augen steht und der das Bewusstsein hat, obgleich er Sünder sei, könne er doch gut werden, über den Besitz des Guten gleichgültig lassen können? Diejenigen, welche das behaupten, sagen wir mit Rothe[1]), haben das Böse noch nicht in seiner wahren Gestalt, und fügen wir hinzu, das Gute nie in seinem Werthe und unwiderstehlichen Liebenswürdigkeit kennen lernen. Sie verkennen die sittliche Anlage des Menschen, die ihn nicht kraft eines indifferenten Willens, sondern kraft einer natürlichen Verwandtschaft nach dem objectiv Wahren und Guten, sobald es erkannt wird, hinzieht und das Wort Jesu zur Wahrheit macht, dass, wer aus der Wahrheit ist, auch die Stimme der Wahrheit hört und sie kraft seiner sittlichen Natur hören muss, wie das sinnliche Ohr den Schall. Ergebniss ist, dass ein empirisches Nachforschen die Sünde da, wo sie vorhanden ist, als etwas unvermeidliches kennen lehrt; dass die Verwerfung des Entstehens der Sünde aus einem freien Willen

---

[1]) *Theol. Ethik.* II. S. 214. 215.

den Werth und die Begehrungswürdigkeit der Tugend nicht verkürzt; dass die Ueberzeugung von dem nothwendigen Bestehen der Sünde (Röm. VIII, 7) uns ebensowenig zu hindern braucht als Paulus, nach Erlösung auszusehen und voll Begierde nach dem Ideal zu streben, das uns in Christus vor Augen steht, während im Gegentheil die Vorstellung, dass die Sünde das Produkt eines freien Willens ist, der das Gute zwar wollen kann, aber nicht wollen will, der Erfahrung widerstreitet und aus dem Menschen einen Teufel macht, der ins Reich der Einbildung und der Abstraction und nicht in die Wirklichkeit gehört.

Auch nach Hoekstra ist die vollkommene Allgemeinheit der Sünde eine Thatsache. „Die vollkommene Allgemeinheit der Sünde" sagt er, „kann nichts Zufälliges sein"[1]). Ist sie jedoch nicht zufällig, so ist sie nothwendig und kann nicht das Erzeugniss eines freien Willens, d. i. des Zufalls, sein. Schon für den ersten Menschen war, nach ihm, die Nothwendigkeit zu sündigen vorhanden. „Der erste Mensch konnte sich nicht sittlich entwickeln, ohne vom Baum der Erkenntniss zu essen"[2]), und die Kenntniss des Guten und Bösen, welche Jesus durch Erfahrung aus der Welt, in welcher er lebte, haben konnte, vermochte der erste Mensch nur durch eigene Erfahrung, also erst „nachdem die böse That geschehen war"[3]), zu erlangen. „Das Bewusstsein der Antithese von Gut und Böse und die Stimme des Gewissens, die uns das Böse verbietet, werden erst möglich, nachdem die erste böse That oder Thatenreihe vollbracht ist"[4]). War auch die erste böse That aus Mangel an sittlicher Erkenntniss noch nicht zuzurechnen[5]), „so mussten doch die ersten noch nicht zurechenbaren verkehrten Thaten ihre Folgen haben, weil die Spuren der in der Periode des Naturlebens vollbrachten Handlungen sich nothwendig in der Seele eindrücken mussten"[6]). „Dass der Mensch so allgemein in Thaten verfiel, die dem Sittengesetz widerstreiten", ist daher auch „höchst natürlich"[7]). So entstand für alle durch die Geburt von sündigen Eltern eine grössere oder geringere „angeborne Prädisposition zu sündigen"[8]). Wir brauchen Hoekstra nicht in allem zu folgen, was er als seine Meinung über diesen Gegenstand vorträgt. Genug dass er die Allgemeinheit der Sünde nicht als ein Werk des freien Willens, d. i. des Zufalls, sondern als eine Nothwendigkeit

---

1) S. 317. 2) S. 319. 3) S. 324. 4) S. 327. 5) S. 323.
6) S. 327. 7) S. 327. 8) S. 327. 330.

betrachtet, die mit der angeborenen Prädisposition zu sündigen, ursächlich und „unvermeidlich zusammenhängt“[1]). Aber wie soll man damit reimen, was er am anderen Orte[2]) sagt: „bei festem Willen kann der Mensch das *veto* der Vernunft der Stimme der Begehrlichkeit entgegensetzen,“ und bei „jeder besonderen Versuchung zu sündigen“ „die böse Begierde überwinden“? und ungeachtet dieser Prädisposition ist es[3]) „seine eigene Schuld, dass er der Macht der einmal begonnenen Sünde nicht widerstand?“ Ist es seine eigene Schuld, konnte er also der Sünde widerstehen wollen und wirklich jede besondere Versuchung überwinden: warum klebt denn die Schuld an Allen; und mit welchem Recht wird in diesem Fall die Allgemeinheit der Sünde objectiv nothwendig genannt?

Wenn es „im allgemeinen“ nothwendig ist, dass alle Menschen sündigen, wie kann man dann behaupten: „jede besondere That und folglich auch jede Gewohnheit ist das Werk der Freiheit“; und: „der Mensch hätte sie vermeiden können“[4])? Kann jeder Mensch kraft des freien Willens jede That vermeiden, so ist auch die Allgemeinheit der Sünde nicht nothwendig.

Die für sich allein nicht zurechenbare angeborene Prädisposition wird die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Sünde ursächlich erklären müssen; und doch soll es jeder in der Gewalt seines freien Willens haben, sobald „er die Periode des Naturlebens verlässt und in diejenige des geistigen Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung eintritt,“ und die Zurechnungsfähigkeit anfängt, jede besondere sündige That zu vermeiden[5]). Entweder täusche ich mich oder man fällt bei dieser Auffassung der Sünde in den entschiedensten Widerspruch mit sich selbst. Hier kann die Anerkennung der vollkommenen Nothwendigkeit der Sünde eben so wenig als in der Lehre des Pelagius zugelassen werden. Gehört die Sünde nicht ins Gebiet der Nothwendigkeit, sondern in das der Freiheit (der Willkür)[6]), so ist sie nicht nothwendig. Ist sie dagegen, wie aus der Thatsache der Allgemeinheit der Sünde erhellt, nicht zufällig, sondern nothwendig, so kann sie kein Erzeugniss des freien Willens sein; und es wird mit der Anerkennung „der Nothwendigkeit und Allgemeinheit“ der Sünde die Behauptung

---

[1]) S. 328. 332. [2]) S. 352. [3]) S. 328. [4]) S. 328. [5]) S. 323. 327. [6]) S. 397.

widerlegt, „dass es keine einzige sündige That giebt, oder sie ist in letzter Instanz ein Werk der Willkür“ [1]).

Ein neuer Widerspruch zeigt sich bei der folgenden Beweisführung. Die Sünde, wird gesagt, ist kein *Princip*. „Sündiges *Princip* und sündiger *Charakter* sind ein Widerspruch in sich selbst (*contradictio in adjecto*)“. „Das Böse abstract genommen oder als Böses, ist etwas rein negatives.“ „Sündigen ist Principlosigkeit und steht dem Handeln aus Princip grade gegenüber.“ Dass das Böse in Wirklichkeiit „mit einer positiven und in der That verwüstenden Kraft sich offenbart“ ist dem zuzuschreiben, dass „in dem Bösen das Gute, aber verunstaltet wirksam ist [2]). Mit dieser Anschauung stimmen wir ganz überein. Eben so wenig als es „ein Princip der Finsterniss oder Kälte“ oder des Todes giebt, kann es ein *Princip* der Sünde geben. Was der Mensch aus thierischer Selbstsucht thut, die Verwüstungen, welche ein Eroberer oder wilde Volksleidenschaften anrichten, gehen gewiss nicht weniger von einer Macht, von etwas positivem, nämlich von der vorherschenden Macht des sinnlichen Lebens in dem Menschen aus, als z. B. die Verwüstungen, die vom Unwetter oder von den wilden Thieren angerichtet werden; aber dieses Positive, die Macht des Fleisches ist eben so wenig als bei dem Thiere etwas Böses an sich, sondern im Gegentheil etwas Natürliches. Paart sich Ueberlegung des Verstandes mit dieser Aeusserung der sinnlichen Natur in einem vernünftigen Wesen, so dass der selbstsüchtige Mensch auf Mittel, seine Selbstsucht zu befriedigen, sinnen kann: so erhält die positive Macht einen noch mehr zerstörenden Charakter als bei dem Thier; aber auch *diese* positive Wirksamkeit des Verstandes ist wiederum für sich allein betrachtet nicht etwas böses. *Sittlich böse* wird das eine und das andere erst dadurch, dass solche Ausbrüche der Selbstsucht und die Ueberlegung des Verstandes zur Erfüllung der Begierden des Fleisches da gefunden werden, wo sie im Widerspruch stehen mit der Idee des Menschen, als eines Wesens, welches bestimmt und berufen ist, mit der Vernunft über den niederen Trieb zu herschen. Was nun aber hier *böse* ist, das ist negativ, ein nicht sein dessen, was der Mensch nach seiner Idee und Bestimmung sein soll; eine Abwesenheit des wahrhaft Menschlichen, mit einem Wort ein Mangel, kein böses *Princip*, nicht etwas *positives* — denn was hier positiv ist, das ist an sich kein böses — aber Mangel, Abwesenheit des

[1]) S. 297. [2]) S. 363, 364, 366.



höheren sittlichen Lebens, das den Menschen erst zum Menschen macht, keine *Macht,* sondern sittliche *Ohnmacht.* So sind z. B. Krankheit und Tod in Beziehung auf den physischen Organismus, der krank oder durch den Tod aufgelöst ist, negative Zustände, wenn auch diese negativen Zustände durch störende Wirkungen hervorgebracht werden, die an sich positiv sind und die allein deshalb physisch böse genannt werden, weil sie dort nicht an ihrem Platze sind. Chemisches Zusammenfliessen der Elemente in einer Leiche ist etwas positives, aber an sich, eben so wenig als irgend eine andere chemische Wirkung physisch böse; aber dass die chemische Kraft über das organische Leben in einem *thierischen Organismus* vorherscht, ist da böse, weil es das Umgekehrte dessen ist, was im organischen Leben stattfinden muss. Die physischen Kräfte, die in einer Leiche wirken, sind an und für sich betrachtet, positiv, natürlich und gut, aber in Beziehung zu dem organischen Leben ist der Zustand des Todes als Negation böse. So ist auch die Sünde oder das sittlich böse etwas negatives, ein Nichtsein dessen, was der Mensch als sittliches Wesen sein muss. Wenn es demzufolge kein positives böses Princip giebt, so kann auch der Mensch das Böse nicht wollen, allein, weil er es so will, während es zur selben Zeit in seiner Macht stehen würde, ebensowol das Gute zu wollen: sondern er thut die Sünde, weil aus Mangel an sittlicher Entwicklung die niederen Begierden nothwendiger Weise die Herschaft besitzen und der Mensch sich aus Mangel an geistiger Kraft, um mit Paulus zu reden, dem Gesetze Gottes nicht unterwerfen *kann* und daher, so lange dieser Zustand der Gebundenheit fortdauert, das Gute entweder nicht oder noch nicht in genügendem Masse wollen *kann.* Bei der Auffassung der Sünde als einer Negation ist der Wille gebunden und wird von dem Gesetz gefangen genommen, das in unseren Gliedern dem Gesetz des Geistes widerstreitet (Röm. VII, 23), und ist nicht frei; bei der Vorstellung vom freien Willen hingegen ist kein Mangel, keine sittliche Ohnmacht, keine wie immer genannte Gebundenheit vorhanden, sondern es besitzt der Mensch die volle Macht, ebensowol das Gute als das Böse wollen zu können. An dem Willen als Willen fehlt nichts. Kein niederer Zustand ist die Ursache, dass er in seiner Richtung auf das Gute beeinträchtigt wird. Der Mensch, der das Böse begehrt, vollbringt es nicht, weil er das Gute noch nicht wollen kann, sondern lediglich, weil er das Böse will. Die letzte Ursache des Wollen-Sündigen wird hier der *Wille* selbst,

und somit etwas positives, ein Princip. Denn auf die Frage: warum will der eine das Böse, der andere das Gute, kann hier nicht geantwortet werden: weil der eine nicht oder weniger, der andere gut oder mehr sittlich entwickelt ist, da beide das Nämliche ebenso sehr wollen als nicht wollen können. Das Mass der Entwicklung kann ebensowenig als irgend etwas anderes auf den vollkommen freien Willen ursächlich einwirken: sondern der Wille des einen will das Gute, weil er es will, der andere das Böse, weil er es will. Hier liegt dann die Ursache in dem Willen selbst, also in etwas positivem. Daher passt die Lehre, dass die Sünde Negation und Principlosigkeit sei, nicht in Hoekstra's Vorstellung vom freien Willen. Wo Principlosigkeit, d. i. Mangel an Principien, vorhanden ist, da kann der Mensch, so lange dieser Mangel an entwickelten Principien fortdauert, auch nicht das Gute wollen; und umgekehrt kann er sowol das Gute als das Böse wollen, und will er das Böse allein aus Willkür, weil er es so will, so ist die Sünde keine Negation, sondern etwas positives, nicht Principlosigkeit, sondern ein böses Princip.

§. 5.

Reue.

„Reue," sagt der Indeterminist, „ist nur dann möglich, wenn man sich bewusst ist, dass man in diesem bestimmten Augenblick anders hätte handeln können" [1]. Dass der Indeterminist so urtheilt, ist natürlich, denn bei seiner Vorstellung von der Reue geht er von dem bereits zum Voraus feststehenden Begriffe des freien Willens aus. Es handelt sich jedoch nicht darum, was der Indeterminist sich vorstellt, wenn er von Reue spricht, sondern darum, was in der Moral die wahre Reue ist, wonach ferner die Frage zu beantworten ist, ob die Reue den freien Willen zur Voraussetzung hat oder nicht hat.

Eine That *reut* mich, oder ich *bereue* sie, bedeutet nichts anderes als dass ich *Reue*, d. i. Leid oder Schmerz darüber fühle. Es hat z. B. jemand einen Kauf abgeschlossen. Bei näherem Zusehen bemerkt er, dass er nicht die Vortheile oder Annehmlichkeiten daraus ziehen werde, welche er sich vorgestellt hatte. Nun

[1] Hoekstra, S. 301; vergl. Kant, Pract. Vernunft. S. 176.

hat er *Reue*, d. h. *Leid* und *Schmerz* über diesen Kauf, es *verdriesst* ihn, dass er diesen Kauf eingegangen hat. Folgt nun aus dieser Reue, dass diese Person sich bewusst ist, sie hätte unter den Umständen, in welchen sie sich früher befand, und bei der Einsicht, welche sie hatte, als sie den Kauf abschloss, auch anders handeln können? Keineswegs. Selbst wenn er vollkommen überzeugt ist, dass er unter den Umständen, in welchen er sich damals befand, und bei dem Lichte, in welchem er damals die Sache sah, nicht anders habe handeln können, und dass er unter denselben Umständen wieder so handeln würde, wird er trotzdem, nachdem er das Schädliche dieser Handlung eingesehen hat, Reue, d. i. Leid und Verdruss, fühlen. Im Sittlichen gehts gerade so. PETRUS hatte *Reue*. Dies hat nicht zur Voraussetzung, dass er sich bewusst war, in demselben Augenblick, in welchem er JESUS verleugnete, hätte er die Kraft gehabt, eben so gut nicht fallen zu können; auch nicht, dass er seinen Herrn verleugnete, weil er es wollte, und obgleich er in jenem Augenblick eben so gut anders hätte wollen können, es doch wollte. Denn diese Unterstellung wäre bei einem PETRUS psychologisch ungereimt. Sondern PETRUS hatte Reue und beweinte seinen Fehltritt, weil er, zu sich selbst gekommen, die Verkehrtheit seines Betragens einsah und die Schwäche bedauerte, die ihn trotz seiner feurigen Liebe zu JESUS, doch in jenem Einen Augenblicke sich selbst hatte vergessen machen. Reue ist Leidwesen, herzliches Leidwesen über die Sünde als Zustand, Traurigkeit nach Gott, die eine aufrichtige Bekehrung zur Folge hat (2. Cor. VII, 10), aber wenigstens bei dem vernünftig denkenden Menschen nicht mit der rein abstracten Vorstellung verbunden ist, welche die Einbildung macht, dass man in jenem Augenblick auch anders hätte wollen können. Wo die Reue mit solchen Erwägungen verbunden ist, sagt man mit Recht: geschehene Dinge lassen sich nicht ändern; sorge, dass es nicht wiedergeschehe. Wenn man sagt: nicht alles Leidwesen ist Reue; ich habe *Leidwesen*, wenn ich, ohne es zu wollen, meinen Freund beleidigt habe, oder wenn auf der Jagd, selbst ohne irgend eine Unvorsichtigkeit von meiner Seite durch das Losgehen meines Gewehres mein Freund verwundet wird, aber ich empfinde über diese Beleidigung und Verwundung keine *Reue*, so beweist diese Bemerkung nichts für den Satz, dass Reue etwas anderes als *Verdruss* und *Leidwesen* sei und das Bewusstsein unterstelle, dass man in jenem Augenblicke anders habe handeln können. Die angeführten Beispiele beweisen nur, dass nicht alles Leidwesen Reue

ist, keineswegs, dass Reue noch etwas anderes als Leidwesen sei. *Leidwesen* ist hier ein Gattungsbegriff, von welchen *Reue* eine *Art* ist. Reue ist Verdruss darüber, das *ich's* gethan habe und *meinem* sittlichen Zustand daher etwas fehlt. In den vorerwähnten Fällen habe ich deshalb keine *Reue,* weil nicht *mein* Wille, *meine* Ueberlegung, *meine* Leidenschaft Ursache waren, dass mein Freund sich für beleidigt hielt oder verwundet wurde, und er daher zwar beleidigt oder verwundet wurde, aber *ich* ihn nicht beleidigte oder verwundete. Nur in dem Falle, dass *ich* die Ursache davon war, werde ich Reue haben, nicht in dem Bewusstsein, dass ich in jenem Augenblick und in diesem bestimmten Zustand auch anders hätte handeln können, sondern gerade umgekehrt, in dem Bewusstsein, dass mein sittlicher Zustand noch so mangelhaft war, dass ich in jenem Augenblick so und nicht anders handeln musste, so dass ich zur Einsicht gekommen, nicht wie in dem erwähnten Falle nur über meinen *Freund,* sondern auch über *mich selbst* traure. Sagt man: es ist verkehrt, über das was unvermeidlich war zu trauern; so lautet die Antwort, dass diese Trauer für den sittlichen Menschen kraft seiner sittlichen Natur eben so nothwendig ist, als dass jemand Schmerz fühlt über eine Verwundung, wenn er auch überzeugt ist, dass diese Verwundung in der einen oder anderen Ursache ihren nothwendigen Grund hat. Der Determinist hat also Leidwesen über seine Sünden, weil die menschliche Natur so eingerichtet ist, dass der sittliche Schmerz, mit dem Bewusstsein gesündigt zu haben, nothwendig verbunden ist. Die wahre Reue ist Leidwesen *über sich selbst,* über die Sünde als Folge eines eigenen Zustandes. Auf indeterministischem Standpunkt kann die Reue nur die *That* betreffen, welche, wenn man ihre Folgen schädlich findet, verwünscht wird. Solche Reue endigt damit, dass sie den Sünder, der die That, wie sehr er es auch wünscht, nicht ungeschehen machen kann, einer unvernünftigen Verzweiflung in die Arme treibt. Der consequente Indeterminist hat keine Reue und kann keine Reue, d. i. Leidwesen über *sich selbst* haben; denn da er das Begehen der That nicht als nothwendige Folge eines sündigen *Zustandes,* sondern lediglich seines *freien Willens* ansieht, so braucht er sich über seinen *Zustand* auch gar nicht zu bekümmern. Nur die *That* reut ihn, und zwar nicht, weil er in dieser That die unglückselige aber nothwendige Folge eines Mangels an festen sittlichen Grundsätzen sieht, sondern nur weil diese That schlimme Folgen hat. So wird jemand, der eine Summe Geldes im Spiel

eingesetzt hat, Reue empfinden, wenn er verliert, aber nicht, wenn er gewinnt, während die wahre Reue die Leidenschaft, welche zum Spiel trieb, als an sich verderblich betrauern wird, gleichviel ob das Spiel Gewinn oder Schaden brachte. Ergebniss ist, dass die indeterministische Betrachtung der Reue nicht richtig ist, und dass die wahre Reue nur vom deterministischen, nicht vom indeterministischen Standpunkt denkbar ist, so dass selbst der Fall eintreten kann, dass der Sünder, welcher über seine Sünde als *Zustand* tiefes Leidwesen empfand, später über das Begehen der sündigen *That* keinen Schmerz mehr fühlt, wenn diese That ihn sich selbst entdeckte, und diese Entdeckung und das damit verbundene Leidwesen neue sittliche Kraft bei ihm entwickelte. So wurde der Fall des Petrus ein Mittel, um den von sich selbst hoch denkenden und unbedachtsamen in einen demüthigen, bedachtsamen und standhaften Mann zu verwandeln, auf welchen der Herr seine Gemeinde baute.

§. 6.

Vorwürfe gegen sich selbst.[1])

„Wenn die unsittliche That,“ sagt der Indeterminist, „nicht ein Werk der Freiheit (l. des freien Willens), sondern der Nothwendigkeit wäre, so hätte man sich selbst nichts *vorzuwerfen*“[2]). Auch dies Bedenken erheischt eine nähere Untersuchung. Vorwerfen ist zunächst vorhalten, d. i. etwas Böses jemanden zuschreiben. Liegt also die Ursache des nicht wollens von etwas Gutem in dem mangelhaften, sittlichen Zustand des Menschen, so ist dieser Mensch, welcher mit Willen und Wissen sündigt, die Ursache des Bösen und ich *halte* ihm *vor*, dass das Böse geschehen ist. Dass er in Folge seiner mangelhaften Entwicklung die Ursache dieses Bösen war, vermindert die Wahrheit nicht, dass *er* die Ursache davon war. Jesus konnte also den Juden die Verkehrtheit *vorhalten*, d. i. zuschreiben (Matth. 23, 38. Joh. 5, 40), dass sie nicht zu ihm kamen, obgleich er einsah, dass sie in diesem so von Vorurtheilen befangenen und so wenig sittlich entwickelten Zustand nicht zu ihm kommen *konnten* (Joh. 5, 44. 6, 44). So hält man jemanden vor, er sei ungeübt und ungewandt, wenn ein ihm aufgetragenes Werk miss-

[1]) Im Holländischen: *zelfverwyt*, den Zeitwörtern *wyten* und *verwyten* entlehnt. *Wyten* weisst im Allgemeinen auf eine Ursache aber von etwas Uebelem hin, (= zuschreiben), *verwyten* enthält immer eine Beschuldigung, einen Vorwurf (= vorwerfen. [2]) Hoekstra, S. 101.



lungen ist, auch wenn man sich später überzeugen sollte, dass diese Person in jenem Augenblick verkehrt handelte, nicht weil sie wollte, sondern weil sie ungeschickt und ungewandt war und es also nicht besser konnte. Bemerkt man dagegen, dass man z. B. nicht sagen kann, die Unfruchtbarkeit ist der Nässe *vorzuhalten*, so würde dies nur beweisen, dass „einer gewissen Ursache etwas zuschreiben“ nur auf verständigem und namentlich sittlichem Gebiet vom Sprachgebrauch *vorhalten* genannt wird, und auch da nur um anzudeuten, dass jemand die Ursache von etwas verkehrtem war. Unfruchtbarkeit *schreibt* man dem Wetter *zu*. Für das Gute *dankt* man oder *weiss* man *Dank*. Nur das verständig und sittlich Böse *hält* man *vor*.

Vorwerfen, einen Vorwurf machen ist mehr als *vorhalten*. Bedeutet *vorhalten* etwas Böses jemanden *zuschreiben*, welchen man als dessen Ursache ansieht, und liegt in diesem Vorhalten nichts Verwerfliches, so setzt *vorwerfen, einen Vorwurf machen* dagegen etwas Unsittliches voraus. Wer wird es gut heissen, dass man den Beleidiger oder im allgemeinen jemand, der etwas verfehlt, mit *Vorwürfen* überhäuft? Nach der Regel „was du nicht willst, das man dir thue, u. s. w.“ wird niemand dem Nebenmenschen seine Fehler vorwerfen, da er nicht wünschen kann, dass sie ihm vorgeworfen werden. Jesus, unser höchstes Vorbild, *hielt* den Juden die Misshandlung, welche ihm angethan wurde, *vor;* aber die begangene Missethat *warf* er ihnen nicht *vor*, weil er überzeugt war, dass sie so handelten, weil sie durch blindes Vorurtheil und die dadurch geweckte Leidenschaft irre geführt, nicht wussten, was sie thaten, und dass sie, wären sie eines Besseren belehrt gewesen, ihn nicht gekreuzigt haben würden. Anstatt ihnen Vorwürfe zu machen, bat er für sie. Vorwerfen ist daher unsittlich. Sollen wir nun anderen das Böse, das sie thun, nicht *vorwerfen*, sollen andere auch uns keine *Vorwürfe* machen, *wirft* Jesus seinen Feinden das gegen ihn begangene Böse nicht *vor*, so folgt daraus, dass der sittliche Schmerz über die Sünde zwar subjectiv in der Form des *sich selbst gemachten Vorwurfs* auftreten kann, aber in dieser Form nicht bestehen soll. Die Folge *sich selbst gemachter Vorwürfe* ist Verzweiflung. Sich selbst gemachte *Vorwürfe* sind eine verkehrte Form des sittlichen Schmerzes, weshalb denn auch der wahrhaft Fromme, wenn sein sittlicher Schmerz ihn zur Bekehrung gebracht hat, auf einem höheren religiösen Standpunkt über Vorwürfe gegen sich selbst erhaben ist. Ergebniss: der Indeterminist wirft dem Bruder seine Fehler vor und kommt selbst, wenn die Vorwürfe, die er sich

selbst macht, ihre höchste Stufe erreichen, zur Verzweiflung; — der Determinist betrachtet die Menschen wie sie nach ihrem inneren Zustande sind; er ahmt Gott nach, welcher, da er weiss, was für ein Gemächte wir sind, barmherzig ist. Auch wo er das Böse an sich selbst und bei anderen betrauert und wegzunehmen trachtet, lässt er keine Vorwürfe gegen den Bruder hören. Durch das Bewusstsein der eigenen Mängel bleibt er vor der Verzweiflung gegen sich selbst gerichteter Vorwürfe bewahrt, weil ihm der sittliche Schmerz selbst und die Bekehrung, die daraus folgt, das Zeichen sind, dass er nicht zu verzweifeln braucht.

§ 7.

Gewissensbisse.

Ist die sündige That die Folge des mangelhaften sittlichen Zustandes des Menschen, so dass diese That in dem gegebenen Augenblick und unter diesen bestimmten Umständen nothwendig ist, „so thue ich wol, sagt man, wenn ich mich über die unwissenschaftliche Beschränktheit dessen hinwegsetze, was gewöhnliche Menschen *Gewissensbisse* nennen. Davor aber möge uns Gott bewahren“[1]). Es handelt sich darum: in welchem Sinne wird hier von „Gewissensbissen“ geredet? Meint man damit die Pein oder den sittlichen Schmerz, welchen das Bewusstsein oder die Erinnerung an irgend begangenes Böse verursacht, so gilt von den Gewissensbissen (*remords*) dasselbe was von der Reue gesagt ist. Der sittliche Mensch wird sich darüber nicht hinwegsetzen, weil er es, psychologisch betrachtet, nicht kann. Versteht man jedoch unter Gewissensbissen etwas, was der Verzweiflung ähnlich sieht (furiis agitatus Orestes), so sind diese Gewissensbisse eine Folge verkehrter Einsicht in die wahre Natur der Sünde, welche auf dem irrthümlichen Begriff eines freien Willens beruht. Woher entsteht, was die Menschen in diesem Sinne Gewissensbisse nennen? Ist es das herzliche Leidwesen über die Sünde, in welchem nach dem Heidelberger Katechismus das erste Stück der wahrhaften Bekehrung besteht? Keineswegs! denn solches Leidwesen ist eine Traurigkeit nach Gott und führt den Sünder in die Arme der väterlichen Liebe Gottes, als deren Unterpfand ihm seine Bekehrung selbst erscheint, so dass

[1]) Hoekstra, S. 298. 299.

er, anstatt Gewissensbisse zu fühlen, Ruhe für seine Seele findet. Nicht der religiöse Mensch, der wahre Christ hat Gewissensbisse, sondern der Unbekehrte, der Weltdiener, der, ohne wahrhaftes Leidwesen über die Sünde selbst, gequält wird, theils durch die traurigen Vorstellungen seiner erschreckten Einbildung, theils durch Angst und Furcht vor der Rache eines Gottes, an dessen väterliche und vergebende Liebe er nicht glauben kann, theils und meistentheils durch die Furcht, dass er entdeckt und wegen der begangenen Missethat durch den irdischen Richter bestraft oder in der öffentlichen Meinung der Schande preisgegeben werde. Ein JUDAS hat Gewissensbisse. Erschreckt durch die Folgen des begangenen Bösen kann er aus Mangel an wahrer Selbsterkenntniss und an Glauben an Gottes Gnade die Gewissensbisse nicht überwinden, und legt in Verzweiflung Hand an sein Leben. Ein PETRUS dagegen hat Leidwesen, beweint seine Verirrung und wird getröstet durch das Bewusstsein, dass die aus Schwachheit begangene That einer augenblicklichen Untreue nicht seiner Bekehrung, sein Fall nicht seiner Auferstehung zu einer höheren Stufe des sittlichen Lebens im Weg stehe, und geht in diesem Bewusstsein ohne Gewissensbisse und voll Muth der Zukunft entgegen. Der in Wahrheit bekehrte Mensch hat keine Gewissensbisse. Die Traurigkeit nach Gott wirkt Seligkeit. Wir rufen also nicht mit den Indeterministen aus: „davor möge uns Gott bewahren!" sondern bitten Gott, dass er uns gebe durch wahre Reue und die rechte Einsicht in unseren sittlichen Zustand vor dem Gefühl der Gewissensbisse bewahrt zu bleiben, oder, wo es vorhanden ist, davon befreit zu werden.

„Allein," so lautet die Antwort, „das Bewusstsein, Böses gethan zu haben, weckt in einer nicht gänzlich entarteten Menschenseele eine ganz andere Art von Gefühl als das Bewusstsein, mit körperlichen oder Seelengebrechen behaftet zu sein" [1]). Dem stimme ich gerne bei. Nicht aller Schmerz ist derselbe. Das Bewusstsein des Liebhabers der Musik, dass er kein Musiker sei, kann Leidwesen verursachen, aber dies ist eine ganz andere Art von Leidwesen als z. B. derjenige empfindet, der im Krieg ein Bein verloren hat. Wie kann es also anders sein, als dass auch das erwachte Bewusstsein *sittlich* verkehrt zu sein, ein ganz anderes Schmerzgefühl erwecken muss, als das Bewusstsein, kein musikalisches Talent zu besitzen. Die Art und auch das Mass des Schmerzes richten sich von selbst

---

[1]) Hoekstra, S. 299.

nach der Art des Mangels, welchen man an sich selbst wahrnimmt. Ist die Sittlichkeit das höchste, dasjenige, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht, so muss der Schmerz, welchen der Mensch fühlt, sobald er sich seines unsittlichen oder mangelhaft sittlichen Zustandes recht lebendig bewusst geworden ist, auch der grösste sein und am tiefsten gefühlt werden. Die Thränen eines Petrus, das Leid, das ein Paulus bei der Erinnerung an sein früheres Verhalten empfand, zeugen von einem viel tieferen Schmerzgefühl als dasjenige, was z. B. ein Themistocles empfand, wenn ihm in schlaflosen Nächten die Trophäen des Miltiades vor der Seele standen, oder eines Demosthenes bei dem Bewusstsein, dass er kein Isaeus sei. Auf sittlichem Boden erhält der Schmerz überdies auch darum einen anderen Charakter, als derjenige über körperliche Gebrechen oder unheilbare Seelenkrankheiten, weil dem Mangel an Sittlichkeit abzuhelfen ist, einem leiblichen Gebrechen dagegen, z. B. dem Mangel eines Armes oder Beines oder dem Mangel an Verstandesvermögen nicht immer abgeholfen werden kann. In den zuletztgenannten Fällen gesellt sich bei dem Menschen zu dem Schmerzgefühl entweder bleibende Unzufriedenheit oder, wenn er religiös ist, stille Ergebung in sein Loos. Der Mensch erhebt sich dann über sein Loos und ist gross. Bei dem Bewusstsein dagegen, nicht sittlich gut zu sein, ist er gebeugt, bedrückt, klein und setzt sich nicht in stiller Ergebung über das Böse, als über etwas, das nicht abzuändern ist, hinweg, sondern in dem Bewusstsein, dass er besser werden kann, sieht er mit Verlangen nach Erlösung aus und jagt mit Paulus einem besseren Zustande nach. Bemerkt also der Indeterminist ein ganz anderes Schmerzgefühl bei dem Bewusstsein, etwas Böses gethan zu haben, als bei dem Bewusstsein von unheilbaren Gebrechen des Leibes und des Geistes, so ist dies sehr natürlich und entspringt aus der Natur der Sache, aber es beweist nichts für den freien Willen. Was mehr ist, wir bestreiten dem Indeterministen das Recht, von *Schmerzgefühl* über seine Sünde zu sprechen. Wenn er consequent ist, so braucht er kein Leid zu fühlen über seinen eigenen sittlichen Zustand, da er zu jeder Zeit, wenn er nur will, besser handeln kann. Das einzige Schmerzgefühl, das ihn drücken kann, ist die Furcht vor Strafe oder vor nachtheiligen Folgen, höchstens die Erwägung, dass er anderen Verdruss oder Nachtheil gebracht habe. Nimmt man diese Furcht weg, so wird er auch nach dem Begehen der Sünde ruhig bleiben und über seine verkehrten Thaten sich leicht hinweg-

setzen, gleich wie der Sieche thun würde, wenn er kraft seines freien Willens krank geworden, sich zugleich bewusst wäre, durch einen einzigen Beschluss seines Willens seine Wiederherstellung in einem jeden Augenblick wieder in seiner Macht zu haben.

§. 8.

Tadel des Bösen und Zorn über die Sünde.

„Man wird auf deterministischem Standpunkt Mitleid fühlen mit dem Sünder, aber ihn nicht tadeln oder strafen“[1]). Dass auf deterministischem Standpunkt das Gefühl des Mitleides mit dem Sünder erweckt wird, ist wahr und rechnet der Determinist sich nicht zur Unehre. Mitleiden mit dem Sünder müssen wir haben, dies verlangt die Liebe, und die Ausübung dieser Tugend macht uns dem grossen Hohenpriester ähnlich, von dem wir lesen, dass er „Mitleid“ mit unserer Schwachheit hat (Hebr. 4, 15), und Gott, der, weil er weiss was für ein Gemächte wir sind, barmherzig und gnädig ist (Psalm 103, 1—14). Dies Mitleiden ist dem deterministischen Standpunkt ausschliesslich eigen und nur auf ihm möglich. Consequenterweise kann der Indeterminist kein Mitleid haben mit seinem Nebenmenschen, den er fallen sieht, da dieser nicht aus Schwachheit und aus Mangel an genügender sittlicher Kraft fällt, sondern, während er stehen bleiben *kann*, allein darum fällt, weil er fallen *will*. Gäbe es einen Teufel, so würden wir mit ihm kein Mitleiden haben. Der Indeterminist darf zu dem Bruder sagen: du *konntest* ebensogut stehen geblieben sein wie ich, und erfährst du nun die schlimmen Folgen deines fallen wollens, so schreib das allein deinem freien Willen zu. Mit dieser kalten Rede wird der Indeterminist den Bruder von sich abweisen und sein Herz dem Mitleiden verschliessen, welche Consequenz jedoch, wie uns vorkömmt, nicht gerade sonderlich für den ethischen Werth des Indeterminismus spricht. Dass auf deterministischem Standpunkt dieses Gefühl des Mitleidens mit *Tadel* oder *Bestrafung* des Gefallenen nicht verbunden sein könne, sagt man mit Unrecht. Oder ist auf deterministischem Standpunkt die Sünde, objectiv betrachtet, keine Unvollkommenheit und darf man den Sünder nicht darauf aufmerksam machen, das Böse tadeln und seine verkehrten Hand-

[1]) Hoekstra, S. 299.

lungen verwerfen? Dies ist der Determinist nicht nur verpflichtet, sondern, wenn er ein tugendhafter Mann ist, kann er es sogar nicht unterlassen. Seine sittliche Natur, die Liebe zu dem Nächsten determiniren ihn durch Verwerfung und Tadel, das Böse zu bekämpfen. Und er thut das in der Erwartung, dass er auf den Bruder, der gefehlt hat, Einfluss ausüben, m. a. W. determinirend auf seinen Willen einwirken kann. Der Indeterminist dagegen kann zwar tadeln, aber er wird es vergebens thun; denn nach seiner Ueberzeugung sind keine Ermahnungen im Stande, den freien d. i. indeterminablen Willen desjenigen, den er tadelt, zu beugen. Er *tadelt*, aber nur aus Lust zu tadeln und nicht mit dem auf seinem Standpunkt unerreichbaren und also unvernünftigen Ziel, seinen Bruder zu bessern. Auch berechtigter *Zorn* und *Entrüstung* sind nicht, wie man meint, vom deterministischen Standpunkt ausgeschlossen. Der Zorn und die Entrüstung sind jedoch auf deterministischem Standpunkt der Ausdruck der erweckten Abkehr von *der Sünde,* nicht vom *Sünder.* Der Indeterminist hasst den Sünder, der das Gute kann, aber nicht will; der Determinist dagegen hasst und muss hassen die Sünde, während er mit dem Sünder Mitleiden hat, wie der ästhetisch gebildete Mensch einen Abscheu fühlt und fühlen muss vor dem was hässlich ist, wenn es auch nicht in der Macht des hässlichen Gegenstandes steht, nicht hässlich zu sein. Er hasst das Böse. Jesus straft in heiligem Zorn die Sünde der Juden und ruft ein wiederholtes Wehe darüber aus; aber dies Gefühl ist bei ihm vereinigt mit inniger Theilnahme an denjenigen, welche er, trotz ihrer Verkehrtheit, fortfährt lieb zu behalten. Fragt man: „wer wird thöricht genug sein, jemand zu tadeln, weil er hässlich, klein oder schwach ist?“[1]); so antworten wir: das wird auch niemand thun, aus dem einfachen Grunde, dass hier Tadeln nichts nützen würde. Ein unfruchtbarer Baum wird *verworfen,* und wenn man Werth auf seine Erhaltung legt, so trachtet der Gärtner nicht durch *Tadeln,* sondern durch *Düngen* oder derartige Mittel denselben zu bessern. Aus dem Gesichtspunkte des Schönen betrachtet, verwirft man einen hässlichen Menschen, und wenn Eltern auf das äussere Erscheinen ihrer Kinder Werth legen, so trachten sie Missbildung durch Ausrecken der Gliedmassen und andere Uebungen, nicht durch *Tadeln* zu entfernen. Wenn man fragt: wer wird ein Kind tadeln, weil es nicht er-

[1]) Hoekstra, S. 299.

wachsen ist, so ist zu antworten: weil Unerwachsensein kein *sittlich* Böses, sondern eine Unvollkommenheit ist, welche nicht durch Tadel, sondern durch das natürliche Wachsen des Kindes aufgehoben wird. Sittliche Gebrechen, die man verwirft, müssen u. a. durch Tadel und Ermahnung, natürliche Mängel, die man verwirft, durch andere Mittel entfernt werden. Dass man den missbildeten Menschen oder den unfruchtbaren Baum nicht *tadelt*, folgt aus der Natur der Sache, da jegliches Uebel sein eigenes und besonderes Heilmittel hat, und es beweist also nichts für den Indeterminismus.

§. 9.

Scham.

Auch auf das Gefühl der Scham beruft man sich zum Beweise für den freien Willen. Man macht die Wahrnehmung, dass jemand sich mehr über solche Gebrechen schämt, welche unvermeidlich sind und mit dem Willen nichts gemein haben, als über *muthwillige Nachlässigkeit*. So schämt man sich z. B. „mehr ein Emporkömmling als unsittlich zu sein und man fühlt sich weniger unangenehm berührt vom Tadel über einen Mangel an Wissen, wenn er *unsere* eigene Schuld ist, als wenn man die Unkenntniss mangelhaftem Geistesvermögen zuschreibt“[1]). Diese Erscheinung erklärt der Indeterminist psychologisch daraus, dass sittliche Mängel nicht in einem mangelhaften Zustand des Menschen, sondern lediglich im freien Willen ihren Grund haben, und ebenso durch eine That des freien Willens aufgehoben werden können, während andere Mängel aus dem Zustand des Menschen unvermeidlich entspringen.

Gegen die Richtigkeit dieser Behauptung habe ich zwei Bedenken. 1) Die Thatsache, dass man durchgehens sich mehr über unvermeidliche Gebrechen des Leibes oder des Geistes als über sittliche Verkehrtheiten schämt, mehr über Missbildung und Stumpfheit des Geistes als z. B. über eine betrügerische Handlung, erheischt psychologisch keineswegs die Unterstellung, dass unsere sittlichen Thaten das Werk eines freien Willens seien, d. i. der Willkür und des Zufalls, sondern sie findet ihre Erklärung darin, dass erstgenannten Mängeln nicht abzuhelfen ist, die letzteren da-

---

[1]) Hoekstra, S. 214.

gegen entfernt werden können. Letzteres wird auch auf deterministischem Standpunkte zugegeben. Dass sittliche Vergehen kraft der sittlichen Anlage des Menschen wenigstens für die Folge vermieden und unterlassen werden können, erkennt auch der Determinismus an, obgleich er verwirft, dass diese verkehrten Handlungen in demselben Augenblick und unter den bestimmten inneren und äusseren Umständen eben so gut können begangen als unterlassen werden. Man wird sich also z. B. schämen nur ein Auge zu haben oder taub zu sein und danach trachten, diese Gebrechen sorgfältig zu verbergen, aber sich nicht schämen, wenn man Kopfweh oder Fieber hat. Warum? weil erstgenannte Gebrechen für unheilbar gehalten werden und als solche unseren körperlichen Werth, auf den wir etwas halten, in den Augen anderer verkleinern, Fieber und Kopfweh dagegen vorübergehende Unpässlichkeiten sind, die über den Werth unseres Körpers nicht oder doch nur wenig entscheiden. Folgt nun aus der Thatsache, dass man sich über das eine mehr als über das andere schämt, dass irgend jemand sich bewusst ist, Kopfweh oder Fieber in Folge einer That seines freien Willens bekommen zu haben? Nur dies folgt daraus, dass Kopfweh und Fieber vorübergehende Zustände sind, was mit Einäugigkeit oder Taubheit nicht der Fall ist; aber keineswegs, dass diese Kopfweh oder das Fieber Erzeugnisse des Zufalls, Wirkungen seien ohne Ursachen, die in demselben Augenblicke, da sie vorhanden sind, auch abwesend sein könnten. Ebenso ist die Thatsache, dass der Mensch über sittliche Mängel sich nicht oder weniger als über leibliche Missbildung schämt, daraus zu erklären, dass man die sittlichen Mängel überwinden kann, aber keineswegs daraus, dass sie ein Werk des freien Willens, d. i. der Willkür und des Zufalls seien.

2) Ein zweites Bedenken gegen die Behauptung Hoekstra's besteht darin, dass er in seiner Beweisführung für das Vorhandensein des freien Willens von einer Thatsache ausgeht, die, wenn sie auch in der Erfahrung des gewöhnlichen Lebens begründet sein mag, doch durch die Erfahrung auf höherem, sittlichem Gebiet Lügen gestraft wird. Wenn sich alltägliche Menschen mehr schämen, emporgekommen oder missbildet zu sein, als sittlich schlecht gehandelt zu haben, weil sie der sinnlichen Schönheit und unwesentlichen Dingen höheren Werth als der Tugend beilegen, so findet auf sittlichem Gebiet gerade das Gegentheil statt. Menschen, die auf Sittlichkeit Werth legen, schämen sich nicht über Dinge, die, wie

das Emporkömmling sein u. s. w., den Werth des Menschen nicht entscheiden und in ihrer Schätzung unwesentlich sind, aber sie schämen sich in erster Linie über jede sittliche Verkehrtheit. Von solcher Scham spricht PAULUS (Röm. VI, 21). Die Scham, aus welcher der Indeterminist den freien Willen zu beweisen sucht, ist eine falsche Scham und des sittlichen Menschen unwürdig und als solche beweist sie eher gegen als für den freien Willen. Wir kehren die Beweisführung um. Folgt psychologisch aus dem Bewusstsein, dass man einen freien Willen habe, dass man sich nicht oder weniger über sittliche Missethaten als über unheilbare Gebrechen des Leibes oder dass man Emporkömmling ist, schämt, so darf daraus geschlossen werden, dass ein Bewusstsein, welches zu Wege bringt, dass man über unwesentliche Dinge sich am meisten und über das, was unsittlich ist, nicht oder weniger schämt, nicht auf Wahrheit beruht.

Auf sittlichem Gebiete giebt es Scham, nicht über Gebrechen des Leibes, sondern über die Sünde, weil der sittliche Mensch einen rechtmässigen Werth auf die gute Meinung seiner Mitmenschen legt und zwar um so mehr, je nachdem er gelernt hat Sittlichkeit höher zu schätzen als leibliche Schönheit und grosse Gaben des Verstandes. Ueber das Gefühl der Scham, auf Grund unheilbarer Gebrechen oder Missbildung des Leibes, wie natürlich es auch dem sinnlichen Menschen sein mag, muss und soll der sittliche Mensch sich hinaussetzen, weil der *eigentliche Werth* des Menschen nicht darin besteht. Die Scham oder das unangenehme Gefühl, dass man in der Schätzung der Woldenkenden für unehrlich oder unsittlich gehalten werde, ist heilsam; allein, bei einer folgerechten Anwendung des Indeterminismus, nach welchem die verkehrte Handlung nur vom Willen abhängig ist und in keinerlei Verbindung mit dem sittlichen Zustand des Menschen steht, ist diese Scham kaum zu erwarten. Der Determinist schämt sich vor seinen Mitmenschen, weil sie aus seinen sündigen Thaten schliessen werden, dass auch sein sittlicher Zustand nicht so beschaffen ist, wie es sich gehört. Der Indeterminist schämt sich, wenn er consequent ist, über seine Sünden ebensowenig wie jemand sich schämen würde, missbildet zu sein, wenn das Missbildetsein oder Nicht-Missbildetsein einfach von seinem freien Willen abhinge. Wozu soll er sich schämen? Das Böse, das er thut, beweist ja nicht, dass er innerlich schlecht ist, sondern giebt nur einen Beweis seines freien Willens. Er wird sich über ein leibliches Gebrechen, an dem er nichts ändern kann,

schämen; über seine Sünden, von welchen er glaubt, dass er sie zu jeder Zeit nach Willkür thun oder lassen könne, und die mit seinem sittlichen Zustand nichts gemein haben, schämt er sich, wenn er consequent ist, nicht.

§. 10.

Achtung.

Achtung ist eine Huldigung, die man dem sittlichen Menschen darbringt. Das Schöne, das Genie kann man bewundern, Achtung fühlt man nicht davor. Dies, sagt der Indeterminist, kann nur daraus erklärt werden, dass die Tugend das Werk des freien Willens des Menschen ist[1]). Diese Folgerung ist falsch und ruht auf einer *petitio principii*. Die Sache läuft einfach darauf hinaus, dass man sich des Wortes „Achtung," das an und für sich nichts weiter als ein Urtheil (estimer, aestimare) bedeutet, im Sprachgebrauch da bedient, wo man auf *sittlichem* Gebiet einer Sache seinen Beifall schenkt, während man den Beifall, welcher andere Dinge betrifft, *Bewunderung* oder *Liebe* nennt. Läge dem Begriff „Achtung" oder „achtungswürdig" der „freie Wille" zu Grunde, so würde damit in der Moral der Verdienstlichkeit gehuldigt werden und die Achtung auf einem unwahren Grunde ruhen. Der Indeterminist, welcher eine solche Verdienstlichkeit anerkennt, muss dann auch den Sünder gering schätzen und verachten. Der Determinist dagegen kann wol Achtung haben, aber er verachtet niemand, weil er mit Jesus auch in dem tiefst Gefallenen noch den Menschen sieht und lieb hat.

§. 11.

Gewissen.

„Kaum bedarf es des Beweises," sagt der Indeterminist, „dass auf deterministischem Standpunkt kaum etwas übrig bleibt von dem, was wir *Gewissen* nennen"[2]). Lasst uns sehen, was nach Hoekstra das Gewissen ist. Er scheint auch hier mit sich selbst nicht völlig übereinzustimmen. „*Gewissen*," sagt er, ist „mitwissen," „theilhaben an dem allgemeinen sittlichen Bewusstsein, insoweit ein jedes In-

[1]) Kant, Prakt. Vernunft. S. 135.
[2]) Hoekstra, S. 300.

dividuum zum Bewusstsein dieses allgemeinen Willens gekommen ist"[1]). Es giebt ein allgemeines sittliches Bewusstsein, das im Gesetze ausgedrückt ist als dem Ausdruck des Allwillens oder des Willens Gottes. Wer nun für sich Theil nimmt an diesem allgemeinen Bewusstsein, d. h. an dem allgemeinen Sittengesetz, der *weiss mit anderen*, der hat *conscientia*. Wie man das so aufgefasste Gewissen für dem Determinismus widerstreitend halten kann, erkläre ich nicht zu begreifen, da doch nichts hindert, dass auf deterministischem Standpunkt ein solches Mitwissen des Sittengesetzes, ein solches Theilnehmen an dem allgemeinen sittlichen Bewusstsein stattfinde. An einer anderen Stelle seines Buches verlässt er jedoch die hier gegebene Definition, und nennt das Gewissen, mehr mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch übereinstimmend, „den Richter in unserem Innersten," der uns anklagt, beschuldigt oder freispricht[2]). Dieser Richter aber, sagt er, verkündigt dem Sünder, dass er in einem gewissen gegebenen Augenblick auch anders hätte wollen und handeln können, und unterstellt also das Bestehen des freien Willens. Die erste Vorstellung vom Gewissen als einem *Mitwissen* mit dem allgemeinen Bewusstsein weicht gänzlich vom Sprachgebrauch ab. *Gewissen* in diesem Sinne wäre dasselbe wie Kenntniss des allgemeinen Sittengesetzes, was doch sicherlich niemand unter dem Worte *Gewissen* verstehen und kein Sprachkundiger aus den Vorsilben *ge*, *con* und *συν* herleiten wird.

Die andere Vorstellung vom Gewissen, als einem Richter, der anklagt, ist volksthümlicher, aber, weil sie Bildersprache ist, in einer wissenschaftlichen Untersuchung unbrauchbar, denn es muss erst untersucht werden, was mit diesem uneigentlichen Ausdrucke *eigentlich* gemeint wird. Ob das Gewissen ein Richter genannt werden darf, muss aus der Natur des *Gewissens* deutlich gemacht werden. *Gewissen*, *geweten*, *conscientia*, *συνείδησις* ist *Wissen*, aber nicht ein Wissen in Beziehung auf das Sittengesetz, sondern ein Wissen von sich selber, *scientia sui*, *conscire sibi*, ein Mitwissen des Menschen mit sich selbst. Das *Gewissen* lehrt nicht und befiehlt nicht als *imperativus categoricus* was gut oder böse sei[3]); dies ist die Aufgabe der *Vernunft*, aber das Gewissen verkündigt dem Menschen, ob, wenn er sich selbst nach dem Massstabe von gut und böse beurtheilt, welchen die Vernunft ihn kennen lehrte, er damit übereinstimmend oder nicht, d. h. gut oder böse

---

[1]) H., S. 245. [2]) S. 300. [3]) S. 73.

gehandelt hat. In diesem Sinne kann das Gewissen ein *Zeuge* genannt werden, als Ankläger und selbst als Richter auftreten, insofern es bezeugt, dass der Mensch, nach dem Grade seiner sittlichen Kenntniss beurtheilt, gut oder böse gehandelt hat. Das Gewissen wird Ankläger, weil es gegen mich zeugt, dass ich böse gehandelt habe und tritt als Richter auf wenn es freispricht oder verurtheilt. Was aber mehr ist, es tritt nicht nur als Zeuge, Ankläger und Richter, sondern auch als Büttel auf, wenn das Bewusstsein unredlich gehandelt zu haben, einen peinigenden Eindruck auf das sittliche Gefühl macht. Dies alles thut das Gewissen, aber es ist kein Gesetzgeber, es bestimmt nicht, was gut oder böse ist. Dies letztere ist die Aufgabe der Vernunft. Die gegebene Bestimmung des Gewissens stimmt mit der Lehre des PAULUS (Röm. II, 14, 15) überein. Nach ihm *bezeugt* das Gewissen (*ἡ συνείδησις*) *mit* (*συμμαρτυρεῖ*) ob der Mensch übereinstimmend mit dem Sittengesetz, das in seinem Innern geschrieben steht (*τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*), gut oder böse gehandelt hat, während es als Richter, nachdem dieses Zeugniss angehört worden, den Menschen verurtheilt oder freispricht (*τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*). Das Gewissen bezeugt also nur, ob der Mensch gut oder böse, d. h. ob er nach dem, was ihn das Sittengesetz als gut oder böse kennen lehrte, gehandelt hat oder nicht. Nach dieser allein wahren Bedeutung des Wortes hat das Gewissen mit der Frage nach dem Determinismus oder Indeterminismus nichts zu thun. Es ist der Wissenschaft, dem Bewusstsein von unserem eigenen sittlichen Zustand, gleichgültig, *wie* dieser Zustand entstanden ist. Das Gewissen als solches lehrt nicht, dass eine bestimmte That als Wirkung einer sogenannten *freien* Ursache in diesem bestimmten Augenblicke ebenso gut hätte vermieden als gethan werden können. Dies wird zwar oft gesagt, aber mit Unrecht. Darüber thut das Gewissen keinen Ausspruch. Diese Entscheidung gehört der Vernunft, die das Warum und Wodurch einer jeden Handlung auf empirischem Wege zu untersuchen hat.

§. 12.

Schuld.

Schuld ist ein Wort, das in mehr als einer Bedeutung gebraucht wird.

1) Schuld bedeutet *Ursache*, namentlich auf gesetzlichem und sittlichem Gebiete durch böse Ueberlegung mit Willen Ursache von etwas Bösem sein. Die Griechen gebrauchen für *Ursache* und *Schuld* dasselbe Wort (*αἰτία*), wie z. B. PILATUS sagt: ich finde keine *Schuld* (*αἰτία*) an ihm, um seine Ueberzeugung auszudrücken, dass JESUS nicht die Ursache des ihm angedichteten Bösen sei. In unserer Sprache hat man zwei Wörter: eines, um den allgemeinen Begriff *Ursache* zu bezeichnen, ein zweites, um den besonderen Begriff *Ursache von etwas Bösem* anzudeuten. Ist Jemandes unsittliche Beschaffenheit Ursache einer bösen Handlung, so sagt man: das ist seine *Schuld* und sagen die Franzosen: *c'est sa faute*. *Behauptet* man, dass jemand die Ursache dieses Bösen sei, so *beschuldigt* man ihn (*αἰτιᾶσθαι*, *accusare* von *causa*). Verneint man dies, so *entschuldigt* man ihn (*excusare*) und sagt: *ce n'est pas sa faute*.

2) *Schuld* bedeutet das Unterlassen von gesetzlichem oder sittlichem *Müssen*. Der Mensch ist gesetzlich oder sittlich *verpflichtet* oder *schuldig* zu thun, was das Gesetz ihm vorschreibt (*ὀφείλημα*, *ὀφείλειν*, *ὀφειλέτης*). Wer einen Kauf abgeschlossen hat, ist *schuldig* d. h. *verpflichtet*, den bedungenen Preis zu bezahlen. In diesem Sinne sagt JESUS Luc. XVII, 10: wenn wir alles gethan haben was uns geboten ist, so haben wir gethan, was wir zu thun *schuldig*, d. h. *verpflichtet* waren (*ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι*) und sagt PAULUS: der Mensch ist *schuldig*, d. i. *verpflichtet* (*ὀφειλέτης ἐστι*), das ganze Gesetz zu thun (Gal. 5, 3); wer nun eine solche Verpflichtung unterlässt, der hat *Schuld*.

3) Eine dritte Bedeutung von Schuld geht von der Voraussetzung aus, dass der Mensch das begangene Böse kraft seines freien Willens hätte unterlassen können. Dies ist der Begriff der Schuld auf gesetzlichem Standpunkt und zufolge dieses Schuldbegriffes ist der Uebertreter auf dem Standpunkt des Gesetzes *strafschuldig*, *culpabel*, *coupable*, *ὑπόδικος* (Röm. III, 19).

1) Schuld in der Bedeutung von *Ursache* giebt es auch auf deterministischem Standpunkt. Wer mit Willen etwas Böses thut, ist von diesem Bösen die Ursache. Wenn ich aus einem oberen Stockwerk herunter falle, und durch meinen Fall ein Kind zerschmettere, so ist zwar mein Fall, aber nicht *meine Ueberlegung*, *mein Willen*, mit anderen Worten, dann bin *ich* nicht die Ursache vom Tode des Kindes, und ich sage: es ist nicht meine Schuld (*ma faute*). Wenn dagegen eine That, sei es der bösen Leidenschaft, sei es der verkehrten Ueberlegung zuzuschreiben ist, m. a.

W. wenn die Ursache des Geschehenen in dem Menschen zu suchen ist, dann ist es seine Schuld (*sa faute*). Da nun der ethische Determinismus die böse Handlung aus der verkehrten Beschaffenheit des Menschen erklärt, so kann nicht nur, sondern es muss auch auf diesem Standpunkt gesagt werden: dies Unglück fand statt, *weil* A unverständig, unvorsichtig, leidenschaftlich, habsüchtig oder charakterlos war, also, weil dem A in jenem Augenblicke etwas, das zum sittlichen Menschen gehört, mangelte, m. a. W. die Ursache liegt in der mangelhaften Sittlichkeit des A. *C'est sa faute*, es ist seine *Schuld*.

Wendet der Indeterminismus ein, dass, obgleich A die Ursache der verkehrten Handlung ist, er nach dem Determinismus doch nicht deren *erste* Ursache sei; weil, wenn auch die sittliche Beschaffenheit des A die Ursache war, dass er die böse That vollbrachte, diese sittliche Beschaffenheit nach dem Determinismus wiederum in früheren Zuständen und Umständen begründet sei, so dass er eigentlich nicht die Ursache davon und also auch nicht die *Schuld* davon sei: so stimmt der Determinist dem bei, bemerkt jedoch, dass dann in der Welt der endlichen Dinge überhaupt nicht von Ursachen, sondern allein von einer ersten oder Endursache die Rede sein kann. Die Erkenntniss davon verbietet jedoch nicht, dass man von Ursache sprechen kann, um damit die nächste Ursache zu bezeichnen, so dass man eben so gut sagen kann: A ist die Ursache einer Handlung, als z. B. auf dem Gebiete der Natur: der Sturmwind ist Ursache, dass der Baum entwurzelt ist, wenn man auch zugiebt, dass dieser Sturmwind selbst wieder eine Ursache hatte, oder: das Anschwellen der Hand ist durch den Stich einer Wespe *verursacht*, wenn auch dieses Stechen wieder seinen Grund hat in der natürlichen Beschaffenheit der Wespe.

Wenn der Indeterminismus[1]) sagt: in den Fällen, wo keine böse Ueberlegung oder böser Wille vorhanden ist, redet man nur von *Ursache* aber nicht von *Schuld;* so antwortet der Determinist, dass dies nicht zu verwundern sei, da *Schuld* in unserer Sprache das Wort ist, das ausdrücklich und allein andeutet, dass *sittliche* Verkehrtheit Ursache einer That war. Ist jemand in Folge seines Wahnsinns Ursache vom Tode eines andern, so darf man sagen: A ist die *Ursache* davon, aber man sagt nicht, oder wenn man es sagt, so spricht man nicht genau: A trägt die *Schuld* davon, eben so wenig als man sagt: das ungünstige Wetter ist an der missrathe-

---

[1]) Hoekstra, S. 310.

nen Ernte *schuld*. *Schuld* heisst die Ursache von etwas Unsittlichem, wobei ein Willensakt als Folge von Ueberlegung unterstellt werden muss und die *Schuld* wird für grösser oder weniger gross gehalten, je nachdem es erhellt, dass die That in geringerem oder grösserem Masse *deliberato animo*, d. i. *mit Vorbedacht* begangen ist; mit einem Worte: *schuld sein* an etwas ist *mit Willen, Ursache einer verkehrten That* sein, ganz abgesehen von der Frage ob man dafür hält, dass dieser Wille deterministisch in jemandes sittlichem Zustand seinen Grund habe, oder indeterministisch in einer sogenannten freien, zufälligen Ursache, d. h. in keiner Ursache. Dass man daher „natürliche Schwachheiten“ nicht als „*Schuld* zurechnet“ [1]), beweist nicht das Vorhandensein des freien Willens, m. a. W., dass Schuld eine Ursache andeute, die selbst keine Ursache hat, sondern nur, dass *natürliche* Schwachheiten keine *sittlichen* Gebrechen sind und dass aus diesem Grunde der deutsche Sprachgebrauch ein besonderes Wort hat, um ausdrücklich das Verursachen von etwas *Unsittlichem* anzudeuten, während z. B. das Griechische gewohnt ist, sowol das Allgemeine als das Besondere mit demselben Wort *αἰτία* auszudrücken.

2) Die zweite Bedeutung von *Schuld* ist die von Nachlässigkeit im Erfüllen dessen, was jemand *gesetzlich* oder *sittlich schuldig* oder *verpflichtet* ist (*ὀφείλειν*, *ὀφείλημα*). Dass auch der Determinismus das *Schuldig*sein in diesem Sinne anerkennt, bedarf kaum des Beweises. Auch auf deterministischem Standpunkt ist der Bürger *schuldig*, d. h. *verpflichtet*, dem Gesetz gehorsam zu sein. Auf dem höheren, sittlichen Gebiet giebt es, dem deterministischen Standpunkt zufolge, gleichfalls ein *sittliches Müssen*, das dem Menschen als Ideal vor Augen schwebt, auch wenn er noch nicht im Stande sein sollte, dieses *Müssen* zu verwirklichen. Ich *muss* sittlich vollkommen sein gleichwie Jesus war, ich bin *schuldig*, das ganze Gesetz zu erfüllen, obschon das sittliche *Können* noch nicht oder doch erst in geringem Masse bei mir vorhanden ist. *Kann* ich auf sittlichem Gebiete noch nicht sein, was z. B. Jesus war, so bleibt doch das so-sein-*Müssen* als Ideal meiner Bestimmung vor mir stehen; das noch-nicht-*Können* entbindet mich als sittliches Wesen nicht von der Verpflichtung, dem Ideal nachzustreben; ich darf mich bei meinem nicht-*Können* nicht beruhigen, wie ich mich dabei beruhige, dass ich nicht fliegen kann, weil das sittliche

[1]) Hoekstra, S. 310. 311.

Müssen das *Können* nach der *potentia* und also das *Können-werden* unterstellt. Der Unterschied zwischen Determinismus und Indeterminismus besteht darin: Erstere Richtung hält dem Menschen auf jeder Entwicklungsstufe das höhere *Müssen*, d. i. das Ideal seiner Bestimmung vor, ohne davon auch nur das Geringste abzudingen, wenn man auch zugesteht, dass dieses *Müssen* nicht auf einmal, sondern stufenweise und nach dem Gesetz der Entwicklung verwirklicht werden kann. Der Indeterminismus dagegen hält dem Menschen das Ideal, d. i. das Sittengesetz vor, aber er ruft ihm nicht zu: so musst du *werden*, sondern mit KANT, so musst du nun schon *sein*, du *musst*, also *kannst* du; thun oder lassen, so wollen oder nicht so wollen, seht im selben Augenblicke gleicherweise in deiner Macht. Das *schuldig* sein in diesem Sinne, die Forderung des *jetzt* schon sein müssens, was erst auf einer höheren Stufe der sittlichen Entwicklung möglich ist, weist der Determinismus als ein unvernünftiges, unnatürliches Verlangen ab, obgleich er die Gebundenheit des Menschen an das Sittengesetz, das *schuldig* sein im Sinne des *ὀφείλειν* unbedingt anerkennt.

3) Bei der dritten Bedeutung von *Schuld*, wird bei jeder Uebertretung des Gesetzes in dem Augenblick, in welchem eine Uebertretung begangen wurde, ein „auch anders können“ des Menschen vorausgesetzt, und daher eine Freiheit des Willens, kraft welcher der Mensch mit dem Gesetz vor sich in jedem Augenblick des Lebens nach Belieben wollen oder nicht wollen, so oder anders wollen kann.

Es entsteht hier die Frage, ob *dieser* Begriff der *Schuld*, nach welchem bei jeder Sünde „ein auch anders können“ vorausgesetzt wird, wahr ist. Ist es wahr, dass alle, mit dem im Sittengesetze ausgesprochenen *Müssen* vor Augen, schon *im Stande sind*, den Vorschriften des Gesetzes zu jeder Zeit, unter allen Umständen und in jedem Zustande auf gleiche Weise zu entsprechen? Versteht man unter diesem entsprechen *können* nur das Vermögen, seine Handlungen *äusserlich* nach einem bestimmten Gesetze zu richten, so kann das insoweit zugegeben werden, als der Gesetzgeber dafür sorgt, dass, abgesehen von der Frage, ob schon bei allen die Befolgung des Gesetzes *innerlich* möglich ist, doch die Vorstellung der angedrohten Strafe dem sinnlichen Menschen das Unterlassen ungesetzlicher Handlungen, sei es auch mit Widerstreben, *äusserlich* möglich macht. Auf sittlichem Gebiet jedoch, auf welchem etwas höheres als *äusserliches Handeln* gefordert wird, lehrt die

Erfahrung das Gegentheil. Dort ist das entsprechen *können* erst die Frucht eines Grades der sittlichen Entwicklung, den nicht alle erreicht haben. Auf Grund dieser Erfahrung verwarf PAULUS, dass der Mensch, so lange er fleischlich, d. i. noch in dem Zustand der thierischen Natürlichkeit sich befindet, und geistig nicht genügend entwickelt ist, dem Gesetze Gottes sich unterwerfen *kann* (Röm. VIII, 7). Auf dem sittlichen Standpunkt kann daher empirisch von *Schuld* als einem auch anders wollen können in einem gegebenen Augenblick keine Rede sein.

Der Begriff der *Schuld* in letztgenannter Bedeutung hängt mit einer veralteten gesetzlichen Betrachtungsweise zusammen, der schon PAULUS mit Recht alle Objectivität abgesprochen hat. Der Mensch, in dessen Augen die Tugend eine nur noch äusserliche gesetzliche Handlung ist, die er entweder vollbringen muss oder deren Strafe er bei Uebertretung des Gesetzes zu leiden hat, überträgt diese Anschauung aus dem bürgerlichen Recht auf das sittliche Gebiet. Auf dem juridischen Standpunkt ist das Thun des Guten gesetzliche Verpflichtung, die Uebertretung ist begangene *Schuld* und Gott ist der Richter, der mittels der Strafe die nicht gelöste Schuld einfordert. Die Schuld *faute*, wird hier *coulpe*. Gerade dieser Standpunkt ist es, den der Apostel PAULUS als transitorisch und subjectiv bestreitet. Er weist dagegen empirisch nach, dass der Mensch als ψυχικός, und das ist er, ehe das pneumatische Leben sich entwickelt, das Gesetz nicht vollbringen *kann* (Röm. VIII, 3, 7), sodass auf *gesetzlichem* Standpunkt, auf welchem dies *können* unterstellt wird, alle *culpabel*, *strafschuldig* sind (Röm. III, 19). Wie der ganze gesetzliche Standpunkt so ist dieser Schuldbegriff jedoch subjectiv und der objectiven Wahrheit nicht entsprechend. Besteht die Schuld — nach der Unterstellung, dass man im Augenblick der vollbrachten That auch anders hätte wollen und handeln können — objectiv, so muss sie von Gott eingefordert werden, da sonst seine Gerechtigkeit Schiffbruch leidet und man von Gott überdies nicht annehmen darf, dass er objectiv Bestehendes als nicht bestehend betrachten könne. In diesem Falle müssen jedoch alle auf Grund der gemachten und objectiv bestehenden aber unbezahlbaren Schuld verloren gehen. PAULUS dagegen lehrt auf Grund der Erfahrung, dass der Mensch als ψυχικός das Gesetz *nicht* vollbringen *kann*, und dass Gott die Schuld, die nur auf dem gesetzlichen Standpunkt und also subjectiv aber nicht wirklich besteht, auch nicht zurechnet. Dies letztere ist jedoch keine That in der Zeit, als ob Gott die

Schuld erst eingefordert, später aber geschenkt hätte, sondern sie ist eine That, die in Gottes Wesen und in seiner Beziehung zum Menschen von Ewigkeit her begründet ist, so dass zwar der Mensch auf dem gesetzlichen Standpunkt mit der Objectivität der Schuld auch Gott sich *vorstellt* als die Schuld einfordernd, wie das Kind im Zustande der Unmündigkeit seine Beziehung zu seinem Vater sich vorstellt als die eines Knechtes zu einem Herrn (Gal. IV, 1 ff.), Gott aber von seiner Seite die Schuld, als etwas rein subjectives in der menschlichen Vorstellung, nicht einfordert. Nach Paulus lehrt das Christenthum diese Wahrheit einsehen. Das durch Christus erlangte Bewusstsein unserer wahren Beziehung zu Gott hat mit der Aufhebung des gesetzlichen Standpunktes auch den gesetzlichen Schuldbegriff vernichtet, nicht die Schuld selbst als etwas Objectives, was unmöglich wäre, sondern das Schuld*gefühl*, so dass der zu dieser Einsicht gekommene Mensch sich auf sittlichem Gebiet nicht länger als einen Verdammten betrachtet, sondern als einen macht- und hülflosen, der durch Gottes väterlicher Liebe aus den Banden des Fleisches erlöst, zu einem wahrhaft geistigen Leben gebildet und erzogen werden muss und mit dem veränderten Bewusstsein, nach der Vorschrift Jesu, um Vergebung bittet, im Vertrauen, dass Gott ihm nicht gegenüberstehe als einer der die Schuld einfordert, sondern wie ein Vater seinem hülfsbedürftigen Kinde, das er erziehen und in seiner Gemeinschaft selig machen will. Auf indeterministischem, d. i. gesetzlichem Standpunkt, *muss* die gemachte Schuld eingefordert werden, und kann nur von einer *πάρεσις*, von einem *Uebersehen*, aber nicht von *ἄφεσις*, *Vergebung* der Sünden die Rede sein (Röm. III, 25). Auf dem evangelischen Standpunkt ruft der Mensch, der sich der wahren Beziehung bewusst geworden, in welcher er zu Gott nicht als Beklagter vor seinem Richter, sondern als Kind vor seinem Vater steht, aus: selig wem seine Sünden vergeben sind! Mit dem verklärten Auge des Glaubens sieht er den Schuldbrief des Gesetzes an's Kreuz genagelt und rühmt die Austilgung seiner Schuld, nicht als ob Gottes Gesinnung durch Christus verändert wäre, sondern weil durch Christus der gesetzliche Standpunkt vernichtet und sein Bewusstsein in Betreff Gottes verändert ist.

Dass man in der christlichen Kirche den alten gesetzlichen *Schuld*begriff trotz der durch das Christenthum ins Leben gerufenen veränderten Richtung beibehielt, hat eine Satisfactionslehre hervorgerufen, die dem Evangelium widerstreitet.

Denn wenn der Begriff der Schuld in objectivem Sinne besteht, wie er sich auf die gesetzliche Vorstellung gründet, dass jede Uebertretung als ein Werk der Willkür unterlassen werden kann, so muss der Mensch, der durch Uebertretung des Gesetzes eine Schuld gemacht hat, die dergestalt gemachte Schuld auch bezahlen. Es ist nur die Frage, wie dies geschehen soll. Was geschehen ist ungeschehen machen, kann er nicht. Sich bessern, d. i. fortan gehorchen, hilft nichts; denn das alles ist er ausserdem schuldig, und, indem er es vollbringt, befreit er sich nicht von der früheren Schuld; dazu kömmt noch, dass er durch neue Uebertretung täglich die Schuld vermehrt. Kann er also durch Gesetzeserfüllung nicht genugthun, so muss er durch Erleiden der Strafe genugthun und, da er für die schon aufgehäufte Schuld niemals genugthun kann und zugleich die Schuld noch grösser macht, auch immer strafschuldig bleiben, womit denn von selbst die Theorie von der Ewigkeit der Strafen gerechtfertigt ist. Soll der Uebertreter jedoch der ewigen Strafe entgehen, so bleibt nichts übrig, als dass ein anderer an seiner statt genugthue und die Strafe auf sich nehme. Ist dieser andere ein blosser Mensch, selbst ein Sünder, so muss derselbe für sich selbst genugthun und Strafe leiden, er kann daher für seine Mitmenschen die Schuld nicht bezahlen. Ist er ein gerechter Mensch, der das ganze Gesetz vollbringt, so thut er nur, was er für sich selbst schuldig ist, und dass Gott das eine Geschöpf, und noch dazu ein gerechtes, die Strafe für dasjenige, was andere Geschöpfe verbrochen haben, sollte leiden lassen, widerstreitet überdies dem Begriff der gesetzlichen Gerechtigkeit. Der andere muss also *Gott* sein und *Mensch; Gott*, weil ein blosser Mensch die Strafe nicht tragen kann, *Mensch*, weil die menschliche Natur genugthun muss. Gott musste daher die menschliche Natur annehmen, um in seiner angenommenen Menschheit die Strafe auf sich nehmen zu können und die von dem Menschen gemachte Schuld zu bezahlen. Diese mittelalterliche Genugthuungstheorie, welche noch von Ursinus in den heidelberger Katechismus herüber genommen wurde, beruht auf dem alten jüdisch-gesetzlichen Begriff der Schuld, den Paulus für subjectiv erklärt; und dass einige Indeterministen unserer Zeit die Genugthuungstheorie fahren lassen, während sie doch den Grundbegriff der *Schuld*, auf dem die ganze Lehre beruht, festhalten, ist eine Inconsequenz, die, als sie früher von den Socinianern begangen wurde, dieselben dem gerechten Tadel der Orthodoxen blossstellte. Die Alternative ist hier: entweder die Schuld

für objectiv erklären, aber dann auch die ganze orthodoxe Lehre auf seine Rechnung nehmen, oder, wenn diese Lehre unannehmbar ist, dann auch den Boden, auf dem sie entstand, verlassen und den gewöhnlichen *Schuld*begriff als zu dem vom Christenthum aufgehobenen Standpunkt gehörig, für subjectiv und unwahr erklären.

Ist der gesetzliche Schuldbegriff subjectiv, so hat auch der Indeterminist kein Recht, aus diesem Begriff das Dasein eines durch Nichts determinabelen Willens zu beweisen. Ist der Wille in diesem Sinne frei, so giebt es auch Schuld, als welche auf das Vermögen sich gründet in jedem Augenblick zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders wollen zu können. Auch hier schliesst der Indeterminist in einem Zirkel. Während er zuerst die Schuld aus dem freien Willen ableitet, geht er weiterhin dazu über, aus der Schuld den freien Willen zu beweisen. Von diesem Schuldbegriff zu behaupten, er sei für die Sittlichkeit nothwendig, geht nicht an. Die Verwerfung des Schuldbegriffes im altjuridischen Sinne nimmt dem Guten nichts von seinem objectiven Werthe: und die Ueberzeugung von der beziehungsweisen Unvermeidlichkeit der Sünde hat, wie wir schon bemerkten, auf sittlichem Gebiete eben so wenig etwas gemein mit Gleichgültigkeit in Betreff des Guten als die Ueberzeugung in Betreff der Unvermeidlichkeit einer Krankheit den Erkrankten gleichgültig machen wird gegen die Gesundheit oder ihn veranlassen wird, sich zu weigern, die Mittel zur Herstellung anzuwenden. Die gewöhnliche Folgerung: ich kanns nicht ändern, also ist es mir gleichgültig, ist, psychologisch angesehen, sinnlos und kann nur bei einem oberflächlichen Studium der Moral gegen den Determinismus vorgebracht werden. Umgekehrt führt der indeterministische Schuldbegriff, wenn er in der Praxis consequent entwickelt wird, zur Verzweiflung oder, um dieser zu entgehen, zur Lehre einer *satisfactio vicaria*. Wo ein solcher Schuldbegriff angenommen wird, da steht der objectiven Schuld objective Verdienstlichkeit gegenüber, weshalb es uns auch nicht verwundert, den Indeterministen in Verbindung mit seiner Theorie vom freien Willen von *Verdiensten* reden zu hören[1]). Mit dieser Consequenz wird die eigene Gerechtigkeit auf den Thron gesetzt und aller wahren Sittlichkeit und Religion der Boden entzogen.

---

[1]) Hoekstra, S. 379.

§. 13.

Zurechnung und Zurechenbarkeit.

Wenn die Sünde keine zufällige Erscheinung, wenn sie nicht aus dem freien Willen in dem Sinne abzuleiten ist, dass der Mensch gänzlich indeterminirt, sogar unabhängig von seinem innern Zustand, nur zu wollen braucht um von allen Sünden frei zu sein; wenn daher die Sünde wo sie vorhanden ist, ihren Grund oder *raison d'être* hat in der Weise, in welcher der einzelne Mensch und das menschliche Geschlecht sich erst nach und nach aus dem Naturzustand oder der Herschaft der sinnlichen Neigung durch die gesetzliche Periode hin zur Freiheit des Geistes entwickeln, was wird dann, fragt der Indeterminist, aus dem Begriff der *Zurechnung* oder *Imputation?* Unterstellt nicht die Wahrheit dieses Begriffes bei jeder Handlung die Wirksamkeit eines freien Willens? Ich fange mit der Bemerkung an, dass auch auf deterministischem Standpunkt die Sünde eine That des Willens ist. Der Richter imputirt eine That, wenn es erhellt, dass der Beklagte *mit Willen* so gehandelt hat. Erhellt es, dass dieser nicht mit Willen sondern z. B. in einem Anfall von Irrsinn so gehandelt hat, so findet keine Imputation statt. Da nun das mit Willen handeln durch den Determinismus nicht ausgeschlossen wird, so giebt es auch auf diesem Standpunkt ganz gewiss eine Zurechnung. Diese Zurechnung unterstellt daher allerdings einen Willen; aber, fragen wir, auch einen freien Willen, in dem Sinn, dass dieses Wollen und so Wollen nicht mit den inneren und ausseren Umständen, in denen sich der Delinquent befand, zusammenhängt?

Fasst man jedoch die Zurechnung oder Imputation so auf, dass mit dem Begriff der Zurechnung auch der der Vergeltung verbunden wird, so gehört auch dieser Begriff zu dem gesetzlichen Standpunkt und muss, gerade so wie der gesetzliche Schuldbegriff, mit dem gesetzlichen Standpunkt selbst zur Seite gestellt werden als ein Begriff, der auf dem höheren ethisch-religiösen Gebiet keine Heimath hat. Die wahre Sittenlehre verbietet uns in diesem Sinne das System der Imputation gegen unsere Mitmenschen praktisch anzuwenden. Der vollkommen sittliche Mensch, „der als er gescholten ward, nicht wieder schalt, und als er litt, nicht drohte," *rechnete* seinen Feinden ihre Sünden nicht *zu,* obgleich er dieselben sittlich als Sünden an*rechnete* und bat für sie um Vergebung, in der Ueberzeugung, dass sie nicht wüssten, was sie thaten. So auf-

gefasst, gehört der Begriff der Zurechnung nicht in das sittliche Gebiet; und auf religiösem Standpunkt, auf dem der Mensch sich seiner wahren Beziehung zu Gott bewusst geworden ist, ist er überzeugt, dass wie er selbst als sittliches Wesen gesinnt ist, dem Bruder seine Sünden nicht anzurechnen, so auch Gott ihm seine Uebertretungen nicht zurechnet (Matth. VI, 12). Hält man auf gesetzlichem Standpunkt dafür, dass Gott die Sünden zurechne, so dass, wenn Gott Gericht halten wollte, Niemand bestehen würde (Psalm CXXX, 3), so begegnen der Psalmist und Paulus nach ihm sich in der Entdeckung, dass eine solche gesetzlich richterliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen nicht besteht. „Wol dem Menschen," sagen sie, „dem der Herr die Sünden nicht zurechnet" (Ps. XXXII, 1. 2, Röm. IV, 8). Fragt der Indeterminist, wo bleibt ihr mit der *Zurechnung*, so antwortet derselbe Apostel: „Gott hat die Welt mit sich versöhnt, indem er ihr ihre Sünden *nicht zurechnete*" und gab davon in der Sendung Christi den überzeugendsten Beweis. Sagt man, obgleich die Sünde nicht zugerechnet werde, so werde doch ihre Zurechenbarkeit unterstellt, so ist darauf zu antworten: was auf gesetzlichem Standpunkt, auf dem man Gott als Richter denkt, für zurechen*bar* gehalten wird, das wird auf dem höheren evangelischen Standpunkt darum nicht zugerechnet, weil man auf diesem Standpunkt dafür hält, dass Gott weiss, „was für ein Gemächte der Mensch ist und dass er schwach an Kraft ist," und dass der Mensch, wäre er besser unterrichtet gewesen, das Böse, das er gethan, nicht würde begangen haben. Wenn die Sünde wirklich zurechen*bar* wäre, wie wäre es dann möglich, dass Gott dieselbe dem Menschen nicht zurechnete, ausser unter Preisgebung seiner Gerechtigkeit oder kraft eines Aequivalents, von welchem das Evangelium nichts weiss? Dass der Indeterminist so sehr auf der Wahrheit des alten Begriffes der richterlichen Zurechnung besteht, folgt aus seiner Lehre mit Nothwendigkeit. Wenn der Sünder ein boshafter Mensch ist, der das Gute wollen *kann*, aber nicht wollen *will*, dann passt es hier zu sagen: du hast gekonnt, aber nicht gewollt und Gott muss dich als einen Nichtswürdigen verdammen. In diesem Falle bedenke jedoch der Indeterminist, dass, da er selbst mancher Sünde schuldig ist, ihn an erster Stelle die *Zurechnung* und damit die richterliche Verdammung treffen wird, weil er das Gute nicht *gewollt* hat, während er es wollen *konnte*. Auf dem ethisch-religiösen Standpunkt *rechnet* Gott die Sünde nicht *zu*, einestheils, weil er weiss, was für ein Gemächte wir sind (Ps. CIII, 14), und das *„tout comprendre tout pardonner"* in eminentem Sinne

von Gott gilt[1]), anderntheils, weil die sittliche Weltordnung so eingerichtet ist, dass das dem Menschen einwohnende sittliche Prinzip, obgleich es vor der Macht der Sinnlichkeit erst noch zurückweicht, doch die Bestimmung hat, sich einmal in seiner ganzen Kraft zu offenbaren. Erwacht und entwickelt sich dieses sittliche Prinzip nach Paulus erst recht in der Gemeinschaft mit Christus, so ist auch Christus in der von Gott festgesetzten Weltordnung diejenige Person, im Hinblick auf welche Gott der unheiligen Welt ihre Sünde nicht zurechnet und anstatt die Menschen zu verwerfen sie ansieht als seine zwar schwachen und hülfsbedürftigen Kinder, aber doch als solche Kinder, die er bestimmt hat, und denen er auch mit der Bestimmung die Anlage und die Mittel verliehen hat, dem Bilde Christi ähnlich zu werden. In einer solchen Weltordnung, in welcher das Bild Gottes, wie sehr es auch im Stande der Sünde nicht oder nur mangelhaft hervortrete, sich kraft der sittlichen Anlage des Menschen entwickeln muss und wird; in einer Weltordnung, nach welcher in der Mutter des menschlichen Geschlechtes, trotz ihrer Uebertretung, noch immer der Keim und die Potenz des Menschen vorhanden blieb, der einst die Sünde überwinden sollte (1. Mose III, 15) ist für den alten Begriff der richterlichen Zurechnung kein Raum und kann Gott nur als Vater, als heiliger Vater, aber nicht als ein vergeltender Richter angesehen werden. Im Hinblick auf die zukünftige Vollkommenheit der sittlichen Natur des Menschen, wie dieselbe, nach und nach entwickelt, in Christus und durch ihn in dem ganzen menschlichen Geschlechte zu Stande kommen würde, fiel bei Paulus der Begriff der juridischen Zurechnung von selbst weg. Dass der Mensch diese grosse Wahrheit durch die Erscheinung des Heiligen hat einsehen lernen, macht nach seinem Urtheil diese Erscheinung zu einer Ursache und Quelle der Weisheit (1. Cor. I, 30). Christus ist uns von Gott zur Weisheit geworden, weil er uns einsehen lehrte, dass wir trotz unserer eigenen Schwachheit doch kraft unserer Gemeinschaft mit ihm von Gott als gerechtfertigt angesehen werden, so dass aus der von Gott selbst festgesetzten Weltordnung hervorgeht, dass Gott die Sünde nicht als ein Richter zurechnet.

---

[1]) 1. Joh. III, 19. 20.

§. 14.

Strafe.

Man fragt jedoch: mit welchem Rechte wird dann der Sünder gestraft? Wir fragen dagegen: was ist Strafe? Fasst man dieses Wort im Sinne von *Wiedervergeltung* auf, so ist dies wieder ein veralteter juridischer Begriff, den man mit Unrecht auf ethisches Gebiet übertragen hat, ein Begriff, wie wir später sehen werden, der selbst auf juridischem Gebiete, im Criminalrecht, seine Bedeutung verloren hat. *Strafe* als Wiedervergeltung angesehen ist auf ethischem Gebiet unsittlich und wird in der Religion durch das erwachte Bewusstsein des Christen, dass Gott kein Richter ist der straft, sondern ein Vater der vergiebt und heiligt, beseitigt. Dass in der populären Vorstellung des neuen Testaments Jesus den Gottlosen *Strafe* (*κόλασις*) ankündigt (Math. XXV, 46) ist ebensowenig zu leugnen, als dass er fortwährend von der *Gehenna* spricht, und ist auch sehr begreiflich, da Jesus in populärer Form zu Menschen redete, die auf dem gesetzlichen Standpunkt standen. Es ist eben so gewiss, dass Paulus die Frage: wenn die Sünde zur Entwicklung des Weltplans Gottes gehört, was klagt er denn noch, und warum straft er sie? zwar eigenmächtig abweist, aber nicht beantwortet (Röm. IX, 19), und, wie tief er auch gefühlt hat, dass der frühere gesetzliche mit dem evangelischen Standpunkt nicht zu vereinigen sei, dies theoretisch doch nicht in allen Theilen durchschaut und in Folge davon manchen Widerspruch ungelöst gelassen hat. Allein eben so gewiss ist es, dass die religiöse Idee des Christenthums den Begriff einer solchen richterlichen Strafe nicht zulässt und dass die Macht des Geistes der Wahrheit dasjenige was Paulus schon tief gefühlt, aber noch nicht zu seiner letzten Folgerung entwickelt und zu einer theoretischen Deutlichkeit gebracht hatte, später in der Theologie des vierten Evangeliums, in welchem die religiösen Ideen des Meisters ihrer zeitlichen Form entkleidet werden, rein ausgedrückt hat. In der Vorstellung des vierten Evangeliums ist eben so wenig von einer Gehenna als von einem Strafgericht über den Sünder (*sensu forensi*) die Rede. Das *Gericht* ist hier nicht mehr *κατάκρισις*, d. i. *Verurtheilung*, sondern *κρίσις*, *Urtheil*, ein Urtheil, welches die Sünde nach ihrer Natur als Ohnmacht und Elend mit sich führt und wenn sie in ihrem Laufe nicht aufgehalten wird, eine gänzliche Verneinung des dem

Menschen innewohnenden sittlichen Vermögens, d. i. den sittlichen Tod (θάνατος) zur Folge hat. Dieses Gericht, das in der unheiligen Welt schon hier auf Erden in der Verringerung des sittlichen Lebens (Joh. III, 18) sich offenbart, geht jedoch, wenigstens in dem Geschlecht, nicht zu einer gänzlichen Vernichtung des sittlichen Lebens über, weil Christus, in dem Auferstehung und Leben verwirklicht sind (Joh. IX, 25), die sittlich Todten durch die Macht des in ihm wohnenden Geistes auferweckt und seine Weckstimme bis in die Gräber der sittlich Todten durchdringt (Joh. V, 25), und, obgleich sie anfänglich von vielen nicht gehört wird, doch einst alle durch die Macht der Wahrheit ziehen wird (Joh. XII, 32). Wer an Christus glaubt, der wird nicht gerichtet. Von dem Gericht, in das der sich selbst überlassene Sünder unvermeidlich kommen würde, wird er durch Christus erlöst, der nicht gekommen ist um als Richter zu verurtheilen, sondern als Erlöser zu behalten (Joh. III, 17). Bringt dessen ungeachtet sein Kommen ein Urtheil (V, 22, IX, 39) mit sich, insofern die unheilige Macht inmitten der Wahrheit ihre Ohnmacht und Nichtigkeit stets tiefer einsehen und fühlen wird (III, 19), so ist doch auch dies Gericht, das nicht in der Weise eines richterlichen Urtheils, sondern durch die Macht der Wahrheit selbst gehalten wird (XII, 48), keine Verurtheilung in altrichterlichem Sinne, sondern entweder eine gänzliche Negation oder Verlust des sittlichen Lebens, welcher als solcher Tod und Verderben zur Folge hat, oder ein Moment in der Entwicklung des sittlichen Lebens, sodass der Sünder, der durch eigene Erfahrung die Sünde als den Weg zum Verderben kennen lernte, gerade hierdurch zu Christus gebracht werden wird. Der heilige Geist wird die Welt einmal von Sünde und Gericht, d. h. vom Elend der Sünde überzeugen (XVI, 8. 9) und die Zeit anbrechen lassen, da das Menschengeschlecht Eine Heerde und Ein Hirte sein wird. Diese ethische Weltbetrachtung ist die Frucht des sich entwickelnden christlichen Denkens, demzufolge die Sünde in ihrem zeitlichen Bestehen ein eben so nothwendiges nicht oder noch nicht Können (VI, 44. V, 44. XII, 39) als die Erlösung ein eben so nothwendiges, obgleich sittlich nothwendiges Erwachen ist aus dem Zustande des Todes zu dem wahren geistigen Leben und zu einem Zustand, in welchem der Mensch nicht mehr wird sündigen *können* (1. Joh. III, 9). In dieser Weltbetrachtung ist also kein Raum für den richterlichen Strafbegriff. Der Indeterminist, der daran festhält, macht, da Gott nicht auf willkürliche Weise und mit Brechen des Rechtes die Strafe aufhebt,

die Erlösung des Sünders unmöglich, es sei denn, wie wir oben S. 157—159 nachgewiesen, mittels eines stellvertretenden und schuldbezahlenden Strafleidens, wovon das Evangelium nichts weiss, das durch mittelalterliche Schulweisheit ausgedacht wurde und sowol dem Begriffe Gottes als dem der wahren Gerechtigkeit widerstreitet.

§. 15.

Verantwortlichkeit.

Der Indeterminist sagt[1]): „es ist allein der freie Wille, auf den wir alle Verantwortlichkeit stellen.“ Keine Verantwortlichkeit ohne den freien Willen. Lasst uns sehen und vorher untersuchen, was Verantwortlichkeit ist. Verantwortlichkeit ist die Verpflichtung, sich wegen seines Betragens zu verantworten. Sich verantworten ist *antworten* auf die Frage, warum man so gehandelt hat. So verantwortet man sich über eine geführte Verwaltung und antwortet bei dieser Gelegenheit auf die Frage, warum man so und nicht anders die anvertraute Verwaltung geführt hat. So verantwortet sich ein Angeklagter, wenn er auf die gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen antwortet und von seinem Betragen Rechenschaft giebt. Auf sittlichem Gebiete ist Verantwortung das sich selbst Antwort geben auf die Frage, ob unsere Handlungen die Prüfung des von der Vernunft erkannten Sittengesetzes bestehen können. Der Mensch ist gehalten so zu handeln, dass er sein Benehmen vor der Vernunft rechtfertigen kann. Er muss *antworten* können auf die Frage, ob er vernünftig, d. i. gut, gehandelt hat. Wenn jemand das nicht vermag, so handelt er unverantwortlich und man sagt mit Recht: das wirst du, wenn du vernünftig darüber nachdenkst, nicht verantworten können. Verantwortlichkeit ist also das Gehaltensein, seine Thaten vor dem Tribunal der Sittlichkeit zu rechtfertigen; unverantwortlich handeln ist unvernünftig handeln, so handeln, dass man auf die Frage: warum? keine vernünftige Antwort geben kann. Wird der Determinist eine solche Verantwortlichkeit leugnen? Der Indeterminist dagegen nimmt, während er wähnt, für den Begriff der Verantwortlichkeit zu eifern, die wirkliche Verantwortlichkeit weg, weil es bei seiner Lehre unmöglich ist, sich zu verantworten. Sich verantworten heisst Gründe einer Handlung

[1]) Hoekstra, S. 311.

angeben, sagen warum man so gewollt und gehandelt hat; und von solch einem ursächlichen *warum* kann bei dem Indeterministen niemals die Rede sein. Wenn der Indeterminist zur Verantwortung aufgefordert wird, warum er so gehandelt hat, m. a. W. was ihn zu dieser Handlung bewogen hat, kann er ebensowenig sagen: *weil* ich es so am besten fand; denn die Erwägung des besten ist nach ihm keine *Ursache*, keine *raison déterminante* für den Willen. Der Indeterminist kann niemals von seinen Thaten Rechenschaft geben. Zur Verantwortung aufgefordert kann er nur antworten: ich habe dies gethan, weil ich es so wollte, und auf die Frage: warum hast du dies so gewollt? ich wollte es so, weil ich es so wollte. Wird jemand, der seinen Nächsten zur Verantwortung seiner Thaten auffordert, sich damit begnügen?

§. 16.

Die Lehre vom freien Willen ist der Sittlichkeit nachtheilig.

Wenn, wie wir gesehen haben, der Determinismus den sittlichen Begriffen nicht widerstreitet; kommen im Gegentheil diese Begriffe erst auf deterministischem Standpunkt zu ihrem Rechte: so gehen wir nun einen Schritt weiter und wollen unsere Ueberzeugung begründen, dass der Indeterminismus oder die Lehre vom Zufall auf sittlichem Gebiet der wahren Sittlichkeit hinderlich ist, ja sie selbst unmöglich macht. Dies Urtheil mag hart scheinen und allen denen unerwartet kommen, die bis dahin gemeint haben, dass die wahre Sittlichkeit nur bestehen könne auf dem Standpunkt des freien Willens, aber es beruht dessen ungeachtet auf Wahrheit. Mit der Lehre vom freien Willen werden *Hochmuth*, *Lieblosigkeit*, *Gleichgültigkeit*, *Hass*, *Unbeständigkeit*, *Sorglosigkeit und Unduldsamkeit* berechtigt und wird die Moral selbst in ihrer Objectivität vernichtet.

1) *Hochmuth*. Erlaubt die Sittenlehre auch eine geziemende Selbstschätzung als Frucht der Selbstkenntniss, so verwirft sie den Hochmuth als eine Selbstüberhebung, die den Menschen mit Verachtung auf seine Mitmenschen herabsehen und selbstgefällig ausrufen oder bei sich denken lässt: „ich danke dir Gott, dass ich nicht bin wie die anderen Menschen“ (Luc. XVIII, 11). Solcher Hochmuth widerstreitet der Sittlichkeit. Denn was auch ein Mensch vor dem anderen voraus habe, das hat er doch

nicht sich selbst zu danken, sondern Anlagen, Erziehung, Umständen, Führungen, Lebenserfahrungen, durch die er, was er ist, geworden ist, so dass dessen sich rühmen unvernünftig ist und der Apostel ein Recht hatte zu sagen: „Was habt ihr, das ihr nicht empfangen hättet, und was rühmt ihr euch, als hättet ihr es nicht empfangen?“ Der Indeterminist, der, was er ist, nur aus seinem freien Willen ableitet und sich bewusst ist, allen Motiven, Rathschlägen, Führungen u. s. w. gegenüber, in letzter Instanz alles allein dem Umstande zu schulden, dass er es so und nicht anders wollte, hat also Recht, sich damit zu brüsten. Er betrachtet seine Mitmenschen mit Recht als tief verächtliche Wesen, die was sie nicht sind nur deshalb nicht sind, weil sie es nicht wollen, jedoch eben so gut als er das Gegentheil wollen können. Von diesem Standpunkte aus kann niemand die Selbstgefälligkeit tadeln, mit welcher der Mensch, der sich bewusst ist, das Gute zu thun, gläubig und fromm zu sein, lediglich weil er es so will, sich über den Mitmenschen erhebt, der im Besitz derselben äusseren Hülfsmittel ebenso sein kann und es nur darum nicht ist, weil er es nicht will. Wer kann es dem Indeterministen übel deuten, dass er, wenn er das Gute will, sich über den Nichtswürdigen, der das Gute kann aber nicht will, wegen seines guten Willens überhebt, als wegen etwas, das ausschliesslich sein eigen ist? Sich zu erheben wegen Reichthums, Schönheit, Anlagen nennt jeder verkehrt und unsittlich, weil dieser Hochmuth sich auf den Wahn gründet, dies alles habe man sich selbst zu danken, und man also wider die Wahrheit handelt, wenn man sich anderen gegenüber darauf als auf etwas verdienstliches zu gute thut. Hätte man dieses alles wirklich nur sich selbst zu danken, so wäre damit die Selbstüberhebung wegen des einen wie des anderen gerechtfertigt. Darf nun der Mensch im Sinne der Indeterministen die Tugend gänzlich *sein eigen* Werk nennen; darf er sagen, dass ich tugendhaft sein will und bin während andere es nicht sein wollen, verdanke ich nur mir selbst: so ist der Pharisäer in seinem Rechte, der im Bewusstsein, dass er alles was er ist, seinem freien Willen zu danken habe, sich in stolzem Wahne rühmt, dass er nicht wie andere Menschen sei.

Dass nicht alle Vertreter dieser Lehre hochmüthig sind, ist nicht ihrer Theorie, sondern ihrer besseren Natur zuzuschreiben. Wer, wie die Pharisäer, den Indeterminismus mit der Muttermilch eingesogen und zum Princip seines Lebens gemacht hat, wird wie



sie wegen seiner Ueberlegenheit sich überheben und auf den Bruder herab sehen.

2) Giebt es einen freien Willen, so sind auch damit die *Lieblosigkeit* und die *Gleichgültigkeit* gegen das sittliche Wolergehen des Mitmenschen gerechtfertigt. Dies folgt schon aus dem Character des freien Willens als *indifferentia ad velle et non velle.* Der Mensch wird durch nichts bewogen, weder durch sein Gefühl noch durch irgend eine *raison déterminante.* Was er will, das will er nur, weil er es so will und also willkürlich. Wie wird ein solcher sich jemals können bewogen fühlen, das Loos des Bruders sich zu Herzen zu nehmen? Hierzu kömmt noch, dass wenn der Mitmensch sich schlecht beträgt, man von ihm halten muss, er thue solches nicht aus Schwachheit, sondern allein weil er so will. Wird ein solcher, dieser Teufel, der das Gute wollen *kann* aber nicht wollen *will,* ein Gegenstand der Theilnahme und des Mitleidens sein können? Wer vom Standpunkt des freien Willens den Mitmenschen beurtheilt, ist in seinem Rechte, wenn er nicht nur die *Sünde,* sondern auch den *Sünder* hasst, und während der Determinist sagt: „ich hasse die Menschen nicht, aber das Böse, das in ihnen sich versteckt,“ sind Lieblosigkeit, Gleichgültigkeit, ja selbst Hass gegen den Menschen bei dem Indeterministen an ihrem Platze. Dies nicht allein. Theilnahme an dem sittlichen Wolsein des Mitmenschen unterstellt die Möglichkeit, zu seiner Bekehrung etwas thun zu können. Was, fragen wir, wird hier der Indeterminist bewirken? Jeder Einfluss auf den indeterminabelen Willen eines anderen ist ja ausgeschlossen. Keine Gründe, keine Beispiele sind im Stande, den Willen zu beugen. Selbst die Einsicht in die Wahrheit ist keine Folge der siegreichen Kraft der Wahrheit, sondern hängt nur von dem Willen ab, die Wahrheit, die uns vorgehalten wird, anzuerkennen oder auch nicht anzuerkennen. Wozu soll also der Indeterminist einen Versuch machen den sündigen Mitmenschen von einem Irrthum zu überzeugen und darnach trachten, Einfluss auf seinen Willen auszuüben? Für einen Indeterministen wird die Befolgung des Rufes, Sünder zu bekehren, und der Auftrag Jesu, ihm aus allen Völkern Jünger zu machen, eine nutzlose Arbeit, der sich der Indeterminist mit Recht entziehen darf. Das einzige, was dieser thun kann, ist, die Wahrheit anderen vorhalten, das Evangelium predigen und dadurch dem Sünder *Gelegenheit* geben, *sich* zu *bekehren,* aber ihn *bekehren,* d. i. *zu Wege bringen,* dass er sich bekehre, ihn zu einem Schüler Jesu *machen,* kann er nicht.

weil er zu thun hat mit einem freien Willen, der jedem Beweggrund, jedem Rath und jeder Vermahnung gleichgültig und indeterminabel gegenüber steht.

3) *Standhaftigkeit* ist eine sittliche Eigenschaft, die sich gründet auf eine gewisse Bestimmtheit des Charakters, in Folge welcher der Mensch dauernd das Gute will. Aber wie wird eine solche Festigkeit des Willens bei dem Menschen zu erwarten sein, wenn es wahr ist, dass der Wille durch nichts und also auch nicht durch den innerlichen Zustand und Charakter des Menschen beherscht wird? In der Voraussetzung der Beständigkeit des freien Willens ist Unbeständigkeit im Guten kein Mangel, sondern im Gegentheil natürlich. Wo, wie hier beim Willen, Zufall herscht, ist alles seiner Natur gemäss veränderlich. Dass jemand das Gute, was er heute will, morgen oder später noch wollen werde, dafür giebt es keine grössere Wahrscheinlichkeit als für die Erwartung, dass ein Würfel zwanzigmal nach einander auf dieselbe Zahl fallen werde. Wo der Wille durch keinerlei Motiv oder Ursache bewogen wird, da ist beharrliche Folge undenkbar und werden Laune, Unbeständigkeit und Willkür berechtigt.

4) Der Indeterminismus ist gewohnt gegen den Determinismus vorzubringen, dass er in Betreff der Bekehrung den Menschen zur *Sorglosigkeit* führe. Dies Bedenken mag gegen eine Prädestinationslehre gelten, nach welcher der Mensch für leidend gehalten wird und die menschliche Wirksamkeit bei der Wirksamkeit Gottes übersehen wird, allein es drückt nicht auf den ethischen Determinismus. Der ethische Determinist, in welchem das sittliche Bewusstsein erwacht, ist nicht sorglos, denn kraft seiner sittlichen Natur *kann* er eben so wenig gleichgültig bleiben gegen das Gute und seine höheren Bedürfnisse als ein hungriger Determinist gegenüber der Speise, die ihm vorgesetzt wird. Dagegen führt die Lehre vom sogenannten freien Willen zur Sorglosigkeit. Was ist die Ursache, dass gerade der grosse Haufe, der da meint, einen freien Willen zu haben, die Bekehrung von Tag zu Tag hinausschiebt? Was anders, als dass man sich einbildet, kraft seines freien Willens habe man die Bekehrung jeder Zeit in seiner Gewalt? Man unterstelle, jemand habe zu jeder Zeit in seiner Gewalt, oder glaube jeder Zeit in seiner Gewalt zu haben, sich Geld zu verschaffen, wenn er nur wolle, wird es für jemand der Art Gründe zur Sparsamkeit geben und zur Besorgniss um den Stand seiner Geldmittel? So giebt es auch auf indeterministischem Standpunkt keinen Grund

für den Menschen, sich schon heute zu bekehren. Er kann dies ruhig auf spätere Zeit hinausschieben. Auch morgen und übers Jahr oder wenn er wird alt geworden sein, steht das immer noch in der Macht seines freien Willens. Der Determinist dagegen, der sich bewusst ist, dass sein Wollen oder nicht Wollen des Guten gänzlich abhängt von seinem sittlichen Zustand hat grosse Ursache sich Sorge zu machen, dass dieser Zustand durch die Fortdauer der Sünde nicht von Tag zu Tag ärger und seine Bekehrung stets mühsamer werde. Der Determinist wird also in Zeiten auf seiner Hut sein gegen einen möglichen sittlichen Bankrott. Der Indeterminist dagegen darf sorglos und unbekümmert leben; sein Zustand kann auf seinen Willen gar nicht ursächlich einwirken und die einzige Erwägung, die Bekehrung nicht hinauszuschieben, ist, wenn sein religiöses Bekenntniss dies mit sich bringt, die Furcht, vielleicht vom Tode überfallen zu werden und damit die Gelegenheit zur Bekehrung abgeschnitten zu sehen.

5) *Unduldsamkeit* gegen Personen wird von der Moral verurtheilt. Wir fragen aber, was ist die fruchtbare Mutter aller Unduldsamkeit? Was anders, als dass der Mensch beim beurtheilen der Thaten des Mitmenschen sich einbildet, dass dieser so und nicht anders handelt, so und nicht anders denkt, nur weil er es so will, obgleich er eben so gut hätte anders denken und handeln können. Der Indeterminist versetzt sich beim Beurtheilen anderer nicht in deren Zustand oder auf ihren Standpunkt. Wer auf staatlichem Gebiete nicht denkt und handelt, wie der indeterministische Beurtheiler meint, dass es gut sei, von dem glaubt man nicht, dass er so denke oder handele, weil es für sein so denken oder handeln in seinem Zustand und auf seinem Standpunkt eine innere Nothwendigkeit giebt, so dass man, indem man sich auf seinen Standpunkt versetzt, seine Denk- und Handlungsweise, obgleich man sie verwirft, *begreife;* sondern von jenem wird geglaubt, dass er so denke und so handle aus lauter Willkür, lediglich weil er es so will, während anders zu denken und anders zu handeln in jenem bestimmten Augenblicke eben so sehr in seiner Macht stand. Auf Grund davon wird gar mancher für einen niederträchtigen Menschen gehalten, der, während er, was seine Widersacher für wahr halten, auch selbst für gut und wahr halten *kann*, nur darum von ihnen abweicht, weil er die Wahrheit nicht anerkennen *will* und den guten Weg nicht betreten *will*. Diese Anschauungsweise, zu welcher die Lehre vom freien Willen berechtigt und die aus der Ueber-

zeugung, dass es *solch* einen Willen gebe, von selbst entspringt, ist die natürliche und fruchtbare Mutter politischer Unduldsamkeit. Der Determinist dagegen, der einer jede menschliche Denk- und Handlungweise in ihrer Ursache nachzugehen und sie zu begreifen trachtet, wird auch, wo er jemandes Standpunkt, Denk- oder Handlungsweise verwirft, duldsam bleiben und keine anderen Waffen gebrauchen als die der vernünftigen Ueberzeugung. Wo diese nicht nützen, da wird er der Zeit und dem mächtigen Einfluss der Wahrheit die Veränderung überlassen, für welche bis dahin die Fähigkeit bei jener Person noch nicht vorhanden war. Auch auf religiösem Gebiet hat die Unduldsamkeit dieselbe Wurzel. Die römische Kirche, die vom freien Willen ausgeht, sieht in einem jeden, der von ihrer Lehre abweicht, einen Widerwilligen, nicht jemand der auf seinem Standpunkt bei seiner Bildung und Entwicklung die Lehre der Kirche nicht glauben *kann*, sondern nicht glauben *will*. Hätte Calvin begriffen, dass es für Servet Gründe gab, warum er die Lehre der Dreieinigkeit, wie die Kirche sie damals bekannte, nicht festhalten *konnte;* wäre er dem von ihm erkannten religiösen Princip, dass der Glaube nicht vom freien Willen abhängt, sondern Gottes Gabe ist, treu geblieben: so würde er darnach getrachtet haben, Servet zu überzeugen, und eben so wenig in dessen Tod gewilligt, als Andersdenkende *Hunde, Wahnsinnige* und *Widerwillige* gescholten haben. Wo Männer wie da Costa unduldsam sind, ist dies gleichfalls eine Folge des Wahnes, dass z. B. die gröninger Theologen nicht glauben *wollen* was er glaubt [1]), grade als ob ihnen das nur so frei stünde. „Unduldsamkeit gegen Personen hängt damit zusammen, dass man solche *nicht begreift*, und dieses nicht begreifen mit der Unterstellung eines Willens, der durch nichts determinirt, als eine Wirkung ohne Ursache in der Luft hängt [2]). Denkt oder thut jemand etwas, das in eines andern Augen falsch oder verkehrt ist, so sagt man: *ich kann nicht begreifen, dass dieser Mensch das glaubt und so handelt* und wird demzufolge bös. Begreift man, warum er so denkt und so handelt, so darf man die Denk- und Handlungsweise verwerfen und zu verbessern trachten, aber man wird niemals bös und unduldsam werden. Als Spinoza, nach der Erzählung Auerbachs, vor dem Gericht der Synagoge stand und von den Rabbinern mit Verfluchungen

---

[1]) *Bekenschap van gevoelens bij gelegenheid van den strijd over het adres van de Hervormde gemeente in Nederland*, 1843. S. 36. [2]) S. oben, S. 77. 92. 96. 97.

beladen und aufgefordert wurde, seine Meinungen abzuschwören, gab er zur Antwort: *„ich kann nicht, und auch ihr könnt nicht anders; ich fluche euch nicht“* und brachte die wahre Duldsamkeit als Folge der Verwerfung des freien Willens in Ausübung[1]). Wer war duldsamer als Jesus, aber die Duldsamkeit, die ihn selbst am Kreuz für seine Mörder bitten liess, entsprang auch aus der Ueberzeugung, dass sie nicht wussten was sie thaten, dass ihre Handlungsweise die Folge ihres noch sittlich niederen und unentwickelten Standpunktes und ihrer religiösen Vorurtheile war, nicht aber eines teuflischen Willens, der anders wollen konnte, aber nicht wollen wollte. Und während er sich freute über jeden günstigen Erfolg seiner Versuche, und dem Vater dankte, der diese Dinge den Kindlein geoffenbart hatte, fügte er sich gelassen in die Wege der Vorsehung und ehrte Gottes Wolgefallen, wenn dieselbe Wahrheit von den sich für weise und verständig Haltenden noch nicht begriffen, und also auch noch nicht angenommen wurde[2]), und erwartete die Zeit, dass die Wahrheit einst alle überzeugen werde[3]). Siehe, das ist die Frucht des ethischen Determinismus, der unduldsam gegen Irrthum und Sünde, den Irrenden und den Sünder trägt und selbst gegen den bittersten Widersacher das Gesetz der Liebe nicht vergisst, während des Indeterminismus nothwendige Folge ist: unbillige Beurtheilung der Personen, Unduldsamkeit und daraus entspringende Herschsucht und das gewaltthätige Aufdrängen der eigenen Meinung an andere.

6) Endlich merke man noch an, wie mit der Lehre vom freien Willen die Moral selbst in ihrer Objectivität vernichtet wird. Die Moral oder die Sittenlehre ist die Wissenschaft von dem sittlich Guten und den Verpflichtungen, die für den Menschen daraus entspringen. Diese Wissenschaft unterstellt gerade so das objective und unveränderliche Bestehen einer sittlichen Weltordnung oder Sittengesetzes, wie die Naturwissenschaft auf die ewigen und unveränderlichen Gesetze der Natur gebaut ist. Hängt nun jede Handlung einzig von einem *freien Willen* ab; ist Wollen *Anfangen*, wie Aristoteles und die Indeterministen nach ihm glauben, giebt es für das Wollen selbst im wollenden Subject kein *prius* als *determinans:* so folgt daraus, dass es auch für das Wollen Gottes kein *prius* als *determinans* giebt; und Gott daher das Gute will und

---

[1]) Spinoza, Ein Denkerleben, S. 367. [2]) Matth. XI, 25.
[3]) Joh. XII, 32.

befiehlt, nicht weil es gut ist und das Wollen des Guten in seiner heiligen unveränderlichen Natur nothwendig begründet ist, sondern einzig, weil und so lang er es will. Hört Gott auf es zu wollen, und dies ist auf indeterministischem Standpunkt eben so möglich als das Gegentheil: so hört damit das Gute auf gut zu sein. Gutes und Böses ruhen nicht mehr auf ewiger unveränderlicher Wahrheit, sondern auf der Willkür Gottes, die heute befehlen kann was er gestern verbot. Das ist die Moral der scholastischen Nominalisten, welche von den Jesuiten in Ausübung gebracht, das Gute nicht aus einer ewigen in Gott gegründeten unveränderlichen sittlichen Weltordnung herleitet, sondern aus einer göttlichen Willkür. Demzufolge konnte es auch nicht für unwahrscheinlich gehalten werden, dass Gott, der den Mord in seinem Gesetze verbietet, den Balthasar Gerards durch die Kirche wissen liess, dass er Wilhelm von Oranien ermorden müsse. Dann ist Dispensation von jedem sittlichen Gebote möglich, denn, sagen die Vertreter des freien Willens: *Dieu peut à son gré vouloir ou non vouloir*[1]). *La volonté est supérieure à toutes les lois. Si l'ordre moral préexistait à Dieu, il n'y aurait plus de Dieu libre. Dieu ne trouve en lui-même aucun motif d'action. La logique elle-même (la morale* muss hier hinzugefügt werden) *est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu*[2]). Wenn dies consequent gedacht ist, so folgt aus der Unterstellung, dass Wollen absolutes Anfangen und *der Wille* über den determinirenden Einfluss eines jeden Motivs erhaben sei, dass das Sittengesetz, indem es von einem solch zufälligen Willen abhängig gemacht wird, etwas Zufälliges, Willkürliches wird und damit das Objective, Nothwendige und unveränderliche Bestehen einer sittlichen Weltordnung, mithin auch der Moral aufgehoben wird.

---

[1]) Secrétan, La philosophie de la liberté. Bd. II. S. 6.
[2]) II. S. 14, 17, 74.

V. Abtheilung.

Der freie Wille und die Religion.

§ 1.

Religion.

Religion ist die Richtung des menschlichen Geistes auf eine höhere Macht, von welcher er mit allem Endlichen, das ihn umgiebt, abhängig ist. Der Begriff der Religion unterstellt also *Gott* als Object, den Menschen als Subject und eine Beziehung, in welcher der Mensch zu Gott steht. Je nach der Entwicklungsstufe auf der der Mensch sich befindet, offenbart sich die Religion in verschiedenen Formen. Aus Mangel an Natur- und Selbstkenntniss leitet der noch nicht entwickelte Mensch alles in der Form der Unmittelbarkeit von Gott ab. Die Erscheinungen der Natur sind ihm unmittelbare Offenbarungen der göttlichen Thätigkeit, und ebenso wird, was in seinem Innern vorgeht, als unmittelbare Eingebung oder Inspiration der höheren Macht angesehen. Die Religion offenbart sich auf diesem Standpunkt in der Form leidender Abhängigkeit. Bei höherer Entwicklung, wenn der Mensch anfängt, die Erscheinungen der Natur in ihrem Zusammenhang zu begreifen und seiner eigenen Selbstständigkeit der Natur gegenüber sich bewusst wird, vermindert sich nach und nach das Gefühl leidender Abhängigkeit und wird stets mehr beschränkt auf das was der Mensch nicht aus der Natur oder eigenen Kraft ableiten kann. Die Religion, welche bei den meisten morgenländischen Völkern in der Form der Passivität vorhanden ist, wird bei den Griechen polytheistische Verehrung, besonders der Helden und Wolthäter, welche der zur Selbstständigkeit gekommene Mensch vergöttert und ihnen als seinen Gottheiten huldigt. Wenn bei dem religiösen Abhängigkeitsgefühl im Morgenlande die Selbstständigkeit in leidendes Ruhen und Ver-

trauen aufgelöst wird, so geht bei den Griechen durch das beständig mehr erwachende Bewusstsein der Selbstständigkeit und eigenen Kraft das Gefühl der Abhängigkeit in die Verehrung des menschlichen Genius über, welcher in eitelem Wahne glaubt, selbst der Gottheit nach der Krone greifen zu können und die Eifersucht der Götter erweckt. Die vollkommene Religion fordert, dass die vollkommenste Abhängigkeit vereinigt sei mit dem am stärksten entwickelten Bewusstsein persönlicher Selbstständigkeit und Werthes. Obgleich die Religion unter dem israelitischen Volke auf dem gesetzlichen Standpunkt in dieser höchsten Form nicht vorhanden war, da der Mensch auf diesem Standpunkt, als Gesetzesdiener, seine Tugend nicht von der Kraft Gottes herleitet, sondern sie als seine eigene Gerechtigkeit betrachtet, so wurde sie doch unter dem israelitischen Volke insbesondere durch den Prophetismus vorbereitet, um im Christenthum verwirklicht zu werden. Im Christenthum offenbart sich die Religion als Einheit des Menschen mit Gott. In Jesus ist das stärkste Bewusstsein der eigenen Kraft, die sich mächtig genug fühlt, selbst am Kreuz die Welt überwinden zu können, verbunden mit der Ueberzeugung, dass, was er vollbringt, von Gott, der in ihm ist, in ihm gewirkt wird, wie er seinerseits thätig ist in Gott. Auch Paulus leitet alles, nicht nur das Wirken, sondern auch das Wollen von Gott ab (Phil. II, 13), dessen Kraft in menschlicher Schwachheit mächtig ist (2. Cor. XII, 9) in dem der Mensch lebt, webt und ist (Apostg. XVII, 28). Die Lehre von der eigenen Gerechtigkeit, bei welcher der Mensch als sittliches Wesen Gott dem Gesetzgeber und Richter in eigener Kraft unabhängig gegenüber steht, wird von ihm als irreligiös bestritten. Das Bewusstsein, mehr gearbeitet zu haben als irgend einer der andern Apostel (1. Cor. XV, 10) und alles zu vermögen (Phil. IV, 13) ist eins und dasselbe geworden mit der Ueberzeugung, dass er standhaft, unbeweglich und stark geworden sei in Gott (1. Cor. XV, 10). Auf diesem Standpunkt sagt der Mensch mit Jesus: „ich will“ (Joh. XVII, 24) und mit Paulus: „*ich* habe mehr gearbeitet,“ aber zugleich im Bewusstsein der vollkommensten Abhängigkeit von Gott, was ich vollbringe, ist nicht *mein* Wille (Joh. VI, 38), was ich lehre, ist nicht *meine* Lehre (Joh. VII, 16) und mit Paulus: nicht ich, sondern die Gnade Gottes (1. Cor. XV, 10), *ich* vermag alles in dem, der mich mächtig macht (Phil. IV, 13).

Was wird auf dieser höchsten Stufe des religiösen Lebens, welche in dem Christenthum sich offenbart, aus dem, was man

gewöhnlich den freien Willen nennt? Die wahre Religion unterstellt Abhängigkeit von Gott, aber nicht in leidender Form oder als mechanische Wirkung durch eine höhere Macht von aussen, sondern in der Form, in welcher die eigene Kraft als eine dem Menschen innewohnende Kraft Gottes, das eigene Denken und Wirken als inneres Offenbaren, Rufen und Ziehen Gottes betrachtet wird. Bei der gewöhnlichen indeterministischen Vorstellung vom freien Willen ist kein anderer religiöser Standpunkt möglich als derjenige, auf welchem man glaubt, Gott stehe den Menschen als eine fremde Macht gegenüber, und der Mensch seinerseits stehe Gott gegenüber als ein Knecht, der Lohn oder Strafe zu erwarten hat, je nachdem er Gottes Befehlen gehorchen will oder nicht. Auf diesem Standpunkt behält der Mensch sich etwas vor, wovon er sagen kann: dies danke ich Gott nicht, dies ist einzig meine Macht, mein Wille; und der Grundgedanke der wahren Religion, dass der Mensch in seinem Wollen und Wirken, in seinem Glauben und in seinem ganzen sittlichen Bestehen Gottes Gemächte, ein Geschöpf Gottes ist, geht verloren. Auf diesem Standpunkt mag von Einfluss die Rede sein können, den Gott *auf* den Menschen auszuüben *versucht*, aber nicht von einer Wirksamkeit Gottes *in* dem Menschen (Joh. XIV, 18. 1. Cor. VI, 19) noch von einem Einwohnen Gottes im Menschen, wodurch Paulus bezeugte: *nicht ich*, sondern Gott, *nicht ich*, sondern Christus lebt in mir. Denn alles, was der Mensch als sittliches Wesen denkt, will und wirkt, ist auf indeterministischem Standpunkt nicht Gott, nicht der h. Geist in ihm, sondern ein von Gott unabhängiges und ausser Gott thätiges *ich*, das den Versuchen, welche Gott zu seiner Besserung anwendet, nach Willkür Gehör schenkt oder nicht. Der religiöse Mensch, der im Bewusstsein seiner Kraft der Welt gegenüber sagt: *ich will*, hat Gott gegenüber keinen eigenen Willen (Joh. VI, 38) und wünscht auch nicht denselben zu haben (Matth. 26, 39). Sagt die Selbstgerechtigkeit: *ich;* und die leidende Frömmigkeit: *du;* so sagt die wahre Religion, die mit der wahren Sittlichkeit eins ist: ich in dir und du in mir“ (Joh. X, 38. XVII, 22. 23). Die wahre Religion kennt eine Nothwendigkeit, die den eigenen Willen Gott gegenüber ausschliesst (Jerem. XX, 7). In dem religiösen Menschen lebt das Bewusstsein, dass Gott oder der h. Geist, der in ihm ist, mächtiger ist, als jeder Versuch des Fleisches, gegen Gottes Willen sich aufzulehnen (1. Joh. IV, 4), er weiss sich bei dem stärksten Bewusstsein eigener Thätigkeit, von Gott beseelt, durch den heil. Geist

getrieben (2. Petri I, 21), vom Vater *gezogen* (Joh. VI, 44) und zu Gott innerlich gerufen. Der h. Geist, der auf indeterministischem Standpunkt nichts anderes ist oder sein kann, als ein äusseres *sollicitans*, ist für das religiöse Bewusstsein ein inneres *agens*, eine dem Menschen inwohnende und sein inneres Leben gefangen nehmende Gotteskraft (2. Cor. X, 5). Was in ihm lebt und wirkt, ist Leben von Gottes Leben, Geist von Gottes Geist (1. Joh. IV, 24), Kraft von Gottes Kraft. In ihm ist Gott alles geworden (1. Cor. XV, 28). Der irreligiöse Mensch, obgleich auch er als abhängiges Geschöpf Gott gegenüber keinen Willen hat, und auch sein Herz und Wille in des Herrn Hand wie ein Wasserbach ist, wünscht und wähnt jedoch, Gott in freier Macht gegenüber zu stehen, und selbst dann, wenn er will was Gott will, dies zu wollen, weil er es wollen will, während der religiöse Mensch, der in seinem Willen innerlich von Gott beherscht wird, eben so wenig wähnt als wünscht Gott gegenüber einen eigenen Willen zu haben. Ergebniss ist, dass die Lehre vom freien, d. i. indeterminabelen, von jeder Wirkung Gottes unabhängigen Willen zum gesetzlichen Standpunkt gehört, aber zu dem religiösen Bewusstsein in seiner höchsten, d. i. christlichen Form nicht passt.

§. 2.

Gebet.

Die Reformirten warfen den Remonstranten vor, dass durch deren Indeterminismus das Gebet zwecklos werde, insofern das Gebet von der Ueberzeugung ausgeht, dass Gott auf das Wollen der Menschen Einfluss ausübe. Wozu beten, dass der Herr unsere Herzen aufthue (Apostg. XVI, 14), unsere Augen für die Wahrheit öffne (Psalm CXIX, 18), den Glauben wecke (Eph. I, 20. II, 8), unseren Willen zum Guten lenke (Phil. II, 13) u. s. w., wenn doch alles genannte nicht Gottes, sondern der menschlichen Willkür Werk ist? Wer wird verlangen, dass ein anderer ihm verleihe, wovon er weiss, dass dieser es ihm nicht geben kann und wovon er überzeugt ist, dass er es in seiner eigenen Macht habe[1])? Der Indeterminist löst diese gegen den Indeterminismus gerichteten Bedenken nicht, sondern klagt seinerseits den Determinismus an, dass er für das

[1]) Siehe J. H. Scholten: De Leer der Hervomde Kerk II. S. 503, 504.

Gebet keinen Raum lasse. „Der Determinismus thäte besser, sich nicht auf Gebetserhörung zu berufen. — Wer wird im Ernste etwas fordern, wenn er gewiss ist, dass alles schon unveränderlich bestimmt ist“ [1])? Wir antworten, dass dies kein verständiger Mann thun wird, und verwerfen unsererseits aufs stärkste, dass das wahre Gebet den Zweck habe, durch Bitten auf Gottes Willen Einfluss zu üben und Gott zu bewegen, das Verlangte zu schenken. Gäbe es in diesem Sinne eine Verbindung zwischen Gebet und Erfolg, welcher Erfolg soll denn zu erwarten sein, wenn z. B. zwei Menschen oder zwei Völker das einander schnurgerade Entgegenstehende von Gott bitten, wenn das eine Volk um Sieg bittet und das andere, dass sein Feind geschlagen werde? Eine der beiden Parteien wird in diesem Falle nicht erhört und es erhellt also, dass zwischen Bitten und Erfolg eine andere Verbindung besteht. Sagt man: wenn Gott unser Gebet nicht erhört, so müssen wir dafür halten, dass die Verwirklichung unserer Wünsche uns schädlich sein werde, und dass deshalb Gottes Weisheit und Liebe einen entgegengesetzten Erfolg schickte, so behauptet man gerade damit, dass Gott in seiner Schickung nicht durch unser Wünschen, nicht durch unser Bitten sondern allein durch seine Liebe und Weisheit gelenkt wird und stösst damit die gemachte Unterstellung, dass unser Bitten Einfluss auf Gott übe, um. Diese Vorstellung vom Gebet ist also unvernünftig. Aber sie ist überdies irreligiös. Bei solchem Gebet ist es dem Menschen nicht zu thun um Gott, sondern um sich selbst, um seine eigenen Wünsche. Er sucht Gott z. B. um Abwendung einer Gefahr, um von einer Krankheit hergestellt, aus Verlegenheit gerettet zu werden, um ein theures Familienglied zu behalten, um frei zu kommen von der ewigen Strafe, aber es ist ihm nicht um Gott selbst zu thun, nicht um das Glück, das im Umgang mit Gott liegt. Gäbe es keine Gefahr, keine Krankheit, wäre kein Verlust oder Strafe zu fürchten, so würde ein Solcher nicht bitten. Ist alles nach Gottes Plan mit Weisheit und Liebe unveränderlich und von Ewigkeit her geregelt, so werden ja diese alle, für welche das Gebet nichts weiter als ein egoistisches Verlangen ist, mit Recht sagen: wir werden nicht mehr beten; denn es nützt ja doch nichts. Macht nun der Determinismus ein solches Gebet unmöglich, so verdient der Determinismus von dieser Seite keinen Tadel, sondern Lob, weil er eine irreligiöse egoistische That in ihrer

---

[1]) Hoekstra, S. 43. 44.

Ungereimtheit zur Schau stellt. Dass nicht alle Deterministen beten, ist wahr. Doch beten auch viele Indeterministen nicht. Hier handelt es sich jedoch nicht darum, ob sie beten, sondern was ihre Lehre mit sich bringt. Der Indeterminist kann beten in der Absicht, etwas zu erhalten, weil er einen unveränderlichen Plan Gottes nicht anerkennt und „einen Spielraum für den Zufall“ annimmt. Er kann Gott um Regen, fruchtbare Zeiten, ein langes Leben u. s. w. bitten. Nur schade, dass er um das eine was Noth thut, um ein reines Herz, einen guten Willen nicht bittet, noch bitten darf, weil gerade dies nicht Gottes Werk, sondern sein eigenes ist, und Gott auf seinen Willen, gerade weil dieser frei ist, keinen Einfluss ausüben kann. Um die beste Gabe bittet er daher, wenn er consequent ist, nicht; um die geringere und unwesentliche bittet er; und, indem er um diese bittet, zeigt er überdies, dass nicht die Religion, sondern der Eigennutz ihn leitet, und Gott ihm nicht mehr als ein Mittel ist, eigene Wünsche zu befriedigen.

Der Christ betet nicht so und kann auch so nicht beten. Wenn er seine Seele zu Gott erhebt, so denkt er nicht daran, durch dies Beten etwas für sich selbst zu erwerben, er erhebt seine Seele zu dem Unendlichen, nur weil es ihm gut ist, nahe bei Gott zu sein; weil seine Seele nicht etwas anderes, z. B. Regen, Gesundheit oder ein langes Leben verlangt, sondern nach Gott dürstet, wie der Hirsch nach Wasser. Er betet, weil Gott der Gegenstand seiner höchsten Liebe, sein einziges Gut ist. Wenn er besondere Wünsche hat, so breitet er dieselben im Gebete vor Gott aus, weil er weiss, dass alles, was ihm gut und nützlich ist, nur von Gott zu ihm kömmt, es fügt aber wie sein grosser Meister hinzu: nicht wie ich, sondern wie du willst, und zeigt damit, dass er nicht meint, sein Gebet werde auf Gottes Thun Einfluss ausüben. Der Determinist, der im Laufe der Ereignisse die Verwirklichung des unveränderlichen Weltplans Gottes erkennt, betet nicht zu Gott um etwas zu haben, sondern sagt mit Augustin: Wir bitten nicht um das deine, sondern um dich, *da te.* Was er bezweckt ist Gott allein und seine selige Gemeinschaft, und der religiöse Mensch wird in diesem Sinne fortfahren zu beten ohne sich von dem Gedanken: „beten hilft nicht“ abschrecken zu lassen. Nein, beten hilft auch nicht, wenn man verkehrt betet und in egoistischem Wahne sich einbildet, dass Gott unseren besonderen Wünschen zu gefallen, seinen Weltplan ändern solle, als wäre unser besonderes Verlangen die Axe, um welche sich das Weltall bewegt; aber beten hilft wol, wem es bei seinem

Gebet dem Menschen allein um Gott zu thun ist, um Gemeinschaft mit Gott zu haben. Dieses Beten, aber auch nur dieses Beten giebt einerseits im *Leiden* die Kraft zu stiller Beruhigung und behütet den Menschen vor Muthlosigkeit und Verzweiflung durch die Ueberzeugung, dass, was Gott thut, wolgethan ist und der Ausgang immer gut sein wird. Andererseits giebt dieses Gebet, wo es auf *Pflichterfüllung* ankömmt, dem Menschen auch in den mühsamsten Handlungen Kraft, weil er überzeugt ist, dass er, indem er das Gute thut, in Gottes Kraft thätig ist und ein Mitarbeiter Gottes ist und dass auch in der geringen Kraft, die ihm als einem endlichen Wesen geschenkt ist, nicht minder als in dem kleinsten Samenkorn, aus dem ein Baum wird, die Allmacht selbst zur Erreichung ihrer Zwecke wirksam ist. So lernt denn der Determinist, für den das Gebet Gemeinschaft mit Gott, fromme Erhebung der Seele zu Gott ist, mit Jesus das Kreuz willig tragen und ist in seinem Handeln „standhaft, unbeweglich stark, mit der Ueberzeugung, dass seine Arbeit nicht vergeblich ist *in dem Herrn.*“ Wer ist so gedankenlos, dass er von einem Gebet, das solche Früchte bringt, behaupten dürfte: „beten hilft nicht“?

Der egoistische Beter, der um der Selbsterhaltung willen von Gott die Heilung einer Krankheit fordert, aber glaubt, von sittlicher Krankheit sich selbst heilen zu können, sieht sich in seiner Hoffnung getäuscht, und zwar in beiderlei Hinsicht. Was er von Gott fordert, erhält er oftmals nicht, und in diesem Falle, da er Gott nicht zu seinen Wünschen hat überreden können, läuft er Gefahr, den Rath der Frau Hiobs zu befolgen und Gott fahren zu lassen. Was er dagegen nicht von *Gott* verlangt und auf seinem indeterministischem Standpunkt auch nicht verlangen kann, einen Willen zum Guten, auch das bekommt er nicht, weil er eine Gerechtigkeit sucht, die nicht aus Gott ist, und von sich selbst und seiner durch nichts auch nicht von Gott determinirten Willenskraft das erwartet, was der Mensch ausser Gott nicht vermag und nur Gott ihm geben kann. — Nur der Determinist kann beten, so wie Jesus beten, und wird in seinem Vertrauen nie getäuscht. Auch das Muster des Gebetes, das der vollkommene Beter gegeben hat, ist kein Gebet, mit welchem der Mensch Einfluss auf Gott auszuüben sucht. Der wahre Beter sucht Gott nicht zur Liebe zu bewegen, sondern bittet: „unser Vater,“ in der Ueberzeugung, dass Gott sein Vater *ist.* Er bittet, dass Gottes Name geheiligt werde, sein Reich komme und sein Wille geschehe, weil er weiss, dass, indem er so betet, er dasselbe

begehrt, was Gott will. Er bittet um Vergebung und Kraft in jeder Versuchung, nicht um Gott zu einer vergebenden Gesinnung oder zum Verleihen der Kraft zum Guten zu bewegen, sondern in der Ueberzeugung, dass er Vergebung *hat* und Gottes Kraft in seiner Schwachheit mächtig werden wird. Selbst das Bitten um das tägliche Brod ist nichts anderes als der Ausdruck des Vertrauens, dass es demjenigen, der das Reich Gottes sucht, wenn er auch Reichthum und irdischen Genuss entbehrt, nicht an Brod zum Lebensunterhalt mangeln und dass Gott da für den Lebensunterhalt sorgen wird, wo alle Kräfte und Vermögen ihm geweiht sind. Nur zu diesem Gebete kann der Christ *Amen*, so soll es sein, sagen, weil er schon im Voraus der Erhörung gewiss ist. Nur auf dieses Gebet, welches der Ausdruck der herschenden Stimmung einer auf Gott gerichteten Seele ist, passt die Ermahnung: „betet ohne Unterlass," weil das so betrachtete Gebet der Lebensodem des Christen auch während seiner täglichen Geschäfte ist. Nein, wir suchen nicht, Gott zu etwas zu bewegen durch unser Gebet, sondern wir wollen in der Gemeinschaft mit Gott Kraft erhalten durch den Glauben, dass von Gott alles mit Weisheit und Liebe geordnet ist, und dass selbst unsere Sünden und Verkehrtheiten uns nicht scheiden können von seiner Liebe, da auch das erwachte Bewusstsein unserer Sünde der sprechende Beweis dafür ist, dass wir aus dem Naturzustand in eine höhere Lebensstufe übergegangen sind, auf welcher wir inmitten von Versuchung und Kampf, sei es auch noch unter vielen Straucheln, uns auf dem Wege zu der sittlichen Freiheit der Kinder Gottes befinden.

§. 3.

Offenbarung.

Mit dem Begriffe der Religion hängt derjenige der Offenbarung aufs engste zusammen. Die religiöse Erkenntniss unterstellt 1) das objective Bestehen der Wahrheit ausser uns und unabhängig von unserem Wissen und 2) das subjective Vermögen im Menschen, dass er auf einer gewissen Entwicklungsstufe die Wahrheit erkenne.

Die von Seiten Gottes durch Natur und Geschichte bewirkte äussere Bekanntmachung der Wahrheit, verbunden mit der besonderen Unterweisung hocherleuchteter Männer, insbesondere Jesu, welche, getrieben vom Geiste der Wahrheit, die von ihnen selbst

erkannte Wahrheit der Welt verkündigten, heisst: *φανέρωσις* und schliesst als solche die Erkenntniss der Wahrheit auf Seite des Menschen noch nicht ein. Die Aneignung der Wahrheit auf Seite des Menschen heisst *hören und lernen von Gott* (Joh. VI, 45. VIII, 26), ein Sehen des Göttlichen (Joh. VI, 46. Ebr. XI, 27), und hat *Glauben* und *Erkenntniss* der Wahrheit (VI, 69) zur Folge. Wird nun diese Erkenntniss in Verbindung gebracht mit Gott, welcher nicht nur die Wahrheit dem Menschen äusserlich bekannt macht, sondern auch in dem Menschen thätig zu Wege bringt, dass er bei genügender religiös-sittlicher Entwicklung die Wahrheit hört und versteht; erkennt der Mensch damit, dass nicht nur die Wahrheit selbst, sondern auch sein Glaube und seine Erkenntniss aus Gott sind: so entsteht dadurch der Begriff der *Offenbarung* (*ἀποκάλυψις*). Dann ist er wie die Propheten sich bewusst, auch beim Erkennen der Wahrheit unter dem mächtigen Einfluss Gottes zu stehen, der seine Augen öffnet und aufthut für die Wahrheit und es weicht die Meinung, er spreche aus sich selbst, vor dem Bewusstsein, dass was er spricht und lehrt aus Gott ist (Joh. VII, 16) und dass Gott durch ihn redet. Der Prophet, welcher, von Seite seiner eigenen Thätigkeit betrachtet, ein *Seher* der Wahrheit heisst (רֹאֶה, חֹזֶה) ist in Beziehung zu Gott, der diese Erkenntniss in ihm weckt, ein *Nabi* (נָבִיא), ein von Gott Inspirirter (*ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος*) und seine Erkenntniss erhält den Charakter einer *Offenbarung* oder eines *Zeugnisses Gottes* oder *des heiligen Geistes* in seinem Innern. In den Augenblicken, in welchen der Prophet durch die Macht der Wahrheit ergriffen wird, erkennt er, dass Gott ihm zu mächtig ist, dass Gott ihn überwältigt (Jer. XX, 7). Dann ruft er aus: „Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten? der Herr hat geredet, wer sollte nicht weissagen?" (Amos III, 8). Jesus, der nicht, wie die Propheten vor ihm, nur dann und wann, sondern alle Zeit die Stimme des Vaters hörte, erklärte denn auch, dass er nicht von sich selbst rede, sondern aus Gott (Joh. VII, 16—17); dass seine Lehre nicht sein sei, sondern dessen, der ihn gesandt habe (VII, 16); dass seine Worte Gottes Worte seien (III, 34); weil er als einer, der vom Vater unterrichtet war, redete (Joh. XII, 50). Dieser Begriff der Offenbarung, *ἀποκάλυψις*, bei welchem gerade wie bei den Worten *ἑλκύειν*, *καλεῖν*, so auch bei *διδάσκειν* (Joh. VI, 45. VIII, 28. XIV, 26) und *ἀποκαλύπτειν* (Matth. XI, 25. XVI, 17), die göttliche und menschliche Thätigkeit auf dem Gebiete der

Erkenntniss als eins gedacht werden, und welche früher allein und nur in Anfängen im Prophetenstande verwirklicht war, wurde in Jesus vollkommen bewahrheitet, um durch ihn in der ganzen Menschheit verwirklicht zu werden (Joh. VI, 45). So war die Erkenntniss des Petrus (Joh. VI, 69), dass Jesus der Sohn Gottes sei, eine *Offenbarung* Gottes (Matth. XVI, 17), d. h. eine That Gottes, bei welcher nicht nur die objective Bekanntmachung der Wahrheit durch das Wort und die Person Christi, sondern auch die subjective Aneignung derselben durch seinen Jünger, Gott zugeschrieben wird. Der Christ, der so die Wahrheit kennen lernte, heisst auch im neuen Testamente ein von Gott gelehrter (Joh. VI, 45); auch er ist Prophet, selbst ein grösserer Prophet als die Propheten unter Israel, weil er mehr als sie von Gott hört und sieht (Matth. XI, 11). Auch er spricht *Worte* Gottes (1. Petri IV, 11); auch seine Erkenntniss ist ein Zeugniss des h. Geistes in seinem Innern (1. Joh. V, 6) und was die Apostel nach reiflicher Ueberlegung zu Jerusalem beschlossen, wird ein Ausspruch des h. Geistes genannt (Apostelg. XV, 28). Bei diesem Begriffe der Offenbarung wird also sowol die subjective Erkenntniss als die objective Erkennbarkeit der Wahrheit auf Gott zurückgeführt. Gleichwie zum Sehen eines Gegenstandes drei Dinge erforderlich sind: 1) ein Gegenstand, der sichtbar ist; 2) ein gut eingerichtetes Auge, um zu sehen; und 3) Licht, und durch dies alles zusammen der Mensch von Gott in den Stand gesetzt wird, zu sehen, so dass er, wo alle diese Bedingungen vorhanden sind, den Gegenstand sehen *muss:* so sind bei der Erkenntniss der Wahrheit gleichfalls drei Factoren wirksam: 1) die objectiv offenbarte und also erkennbare Wahrheit, 2) das Auge der Seele oder das gut entwickelte sittliche Vermögen, die Wahrheit erkennen zu können und 3) das Licht, in welches die Wahrheit durch richtige Mittheilung und Unterweisung anderer für den Menschen gesetzt wird. Wo auf religiösem Gebiet alle diese Bedingungen vorhanden sind, da *muss* der Mensch die Wahrheit sehen; es steht nicht in seiner Macht, sie nicht zu erkennen, und in der Ueberzeugung davon sagte er: ich spreche nicht von mir selbst, alles ist von Gott, Gott hat es mir geoffenbart (ἀπεκάλυψε), Gott hat meine Augen aufgethan und mein Herz geöffnet, um zu sehen und zu hören (Apostelg. XVI, 14).

Was wird auf indeterministischem Standpunkt aus diesem Offenbarungsbegriff? Mit welchem Rechte wird der Indeterminismus das was Petrus erkannt hat, aber nach dieser Lehre auch eben so gut

hätte nicht erkennen wollen können, mit Jesus eine *Offenbarung* d. i. eine That Gottes zu nennen vermögen? Dann bleibt der Begriff der Offenbarung beschränkt auf *φανέρωσις* und die blosse Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen; dann wird die menschliche Erkenntniss, subjectiv betrachtet, das Werk des Menschen ohne Gott, dann öffnet nicht Gott, sondern der Mensch allein seine Augen für die Wahrheit und damit fällt das Zeugniss des h. Geistes dahin. Nein, die Prophetie wird nicht durch den Willen des Menschen erzeugt, (2. Petri I, 21). Der Offenbarungsact (*ἀποκάλυψις*) unterstellt eine solche Einrichtung der vernünftigen und sittlichen Welt, dass die Wahrheit, die auf einer niederen Entwicklungsstufe des Menschen nothwendig vor ihm verborgen bleibt (Matth. XI, 25) und von einem noch lediglich sinnlich lebenden Menschen nicht begriffen wird noch *kann* begriffen werden (1. Cor. II, 14), bei genügender Entwicklung des Geistes erkannt und tief gefühlt und kraft einer ethischen Nothwendigkeit gepredigt werden *muss* (Apostelg. IV, 19, 20). Ist dieses *Müssen* eine Folge der Einrichtung der sittlichen Weltordnung, die ihren Grund in Gott hat, so kann hier auch nicht die Rede sein von wollen oder nicht wollen, d. i. von Willkür im Sinne der Indeterministen und es wird die religiöse Erkenntniss im eigentlichsten Sinne des Wortes eine *Offenbarung* Gottes, d. i. eine, in der sittlichen Weltordnung und also in Gott gegründete, vernünftige und sittliche Nothwendigkeit, die Wahrheit zu erkennen.

In der Lehre vom freien Willen, wo der Glaube und die Aneignung der Wahrheit vom Wollen oder nicht wollen des Menschen und also von Willkür abhängig gemacht werden, bleibt der Begriff der *Offenbarung* eben so sehr auf die äussere Mittheilung der Wahrheit als die christliche *Berufung* auf eine bloss äussere Nöthigung beschränkt. Der Rationalismus, der alles auf den Menschen zurückführt und Gott unthätig dem Gebrauche zuschauen lässt, welchen der Mensch nach eigenem Belieben und nach dem Vermögen, die Wahrheit sich anzueignen, machen oder nicht machen wird, erkennt daher auch kein göttliches Offenbaren (*ἀποκάλυψις*) an, sondern lehrt, dass dasjenige, was eigentlich gesprochen bloss menschliche Einsicht und als solche lediglich menschlichen Ursprungs ist, in uneigentlichem Sinne, vielleicht um der Wahrheit leichteren Eingang bei der Menge zu verschaffen, von den Propheten ein Reden Gottes genannt werde. Der Rationalismus verwirft die mechanische supranaturalistische Offenbarungstheorie, die von dem Mythischen und Tradionellen nicht von dem echt Geschichtlichen und Ethischen

in der Bibel ausgeht, die Inspiration auf die biblische Zeit beschränkt und das Fortdauern der Offenbarung verkennt, mit Recht als ungeschichtlich und unvernünftig; allein auf dem Standpunkte des freien Willens, dem er mit dem Supranaturalismus huldigt, bleibt er unfähig für das Verständniss der wahren biblisch-religiösen Offenbarungstheorie, nach welcher sowol einerseits die mechanische Eingebung als ungeschichtlich und unvernünftig beseitigt als anderntheils alle religiöse Erkenntniss auf Gott zurückgeführt wird, mithin sowol der menschlichen Selbstwirksamkeit als der Wirksamkeit Gottes vollkommen Genüge geschieht.

§. 4.

Prophetie.

Aus dem Begriff der *Offenbarung* (*ἀποκάλυψις*) folgt derjenige der Prophetie in dem engeren Sinne der Vorhersagung. Auch das Vorhersagen ist eine von Gott im Menschen gewirkte Einsicht in die Wahrheit, aber in eine Wahrheit, die erst später verwirklicht werden soll. Das Vorhersagen unterstellt, dass gewisse Dinge in Zukunft nothwendig geschehen müssen, und der Seher, welcher, indem er auf die Zeichen der Zeit und auf die Entwicklung der menschlichen Ereignisse achtet, voraussieht, was in Verbindung mit früheren und noch bestehenden Zuständen später nothwendig geschehen wird, hat diese Kenntniss durch göttliche Offenbarung, insofern auch von dieser selbstständigen Einsicht Gott sowol der objective als subjective Grund ist. Israels Propheten weissagen den Sieg der wahren Religion als gewiss und nothwendig, weil Gott ihnen die Einsicht geschenkt hatte, dass die auf dem Wege der Entwicklung aus Israel entsprungene wahre Religion einmal das Eigenthum der Welt werden würde. Jesus weissagt den Untergang des jüdischen Staates, weil er deutlich einsah, dass dieses traurige Ereigniss früher oder später mit Nothwendigkeit stattfinden werde, und er die Ursachen schon hervortreten sah, die einmal den Fall des Volksdaseins der Juden zur Folge haben mussten. Die Möglichkeit der Prophetie als Vorhersagung fällt weg, sobald man annimmt, dass es vom freien Willen des Menschen abhange, ob etwas geschehen oder nicht geschehen werde.

Was contingent ist, d. i. was geschehen *kann*, aber nicht geschehen *muss*, kann nicht vorausgesehen, nicht geweissagt werden.

Steht es in der Gewalt des freien Willens der Menschen, dass die Wahrheit siegen oder nicht siegen werde, so wird die Möglichkeit, ihren Sieg vorherzusagen und damit nicht nur die alttestamentliche Prophetie, sondern auch die Erwartung Jesu und seiner Apostel, dass das Gottesreich kommen und jedes Knie vor Gott sich beugen und einst Eine Heerde und Ein Hirte sein werde, jedes sittlichen Grundes beraubt. Die Lehre vom freien Willen macht also nicht nur die Offenbarung (ἀποκάλυψις) im Allgemeinen, sondern auch ihre besondere Form, die Weissagung, auf sittlichem Gebiet unmöglich.

§. 5.

Erlösung.

„Erlösung," sagt man, „unterstellt *Schuld*[1]) und Schuld einen *freien Willen*, daher kann auf deterministischem Standpunkt von Erlösung keine Rede sein. Es fragt sich jedoch, was wir unter *Schuld* zu verstehen haben. Giebt es Schuld im objectiven Sinne als vernachlässigte Verpflichtung zu dem, was man in einem gewissen Augenblick hätte *können*, aber nicht hat *wollen* thun, so haben wir gesehen, dass nach der Regel: *facta infecta reddi nequeunt* die Schuld in diesem Sinne niemals abgetragen und durch nichts weggenommen werden kann, es sei denn entweder mittelst einer Abtragung der Schuld durch Schuldbezahlung ausserhalb des Menschen (anselmische Satisfaction) oder durch eine willkürliche Vernichtung der Schuld auf Kosten des objectiven Rechtes (Socinus). Sowol das eine wie das andere ist von der Wissenschaft verurtheilt. Es kann also bei der Erkenntniss des *objectiven* Bestehens der *Schuld* und daher bei der Unterstellung des indeterministischen freien Willens auf den der Begriff einer objectiven Schuld gebaut ist, von Erlösung von der Schuld keine Rede sein. Der Begriff der Erlösung, welchen sich der Indeterminist macht, kömmt also auf seinem Standpunkt als etwas, das unmöglich ist, nicht, wie er meint, zu seinem Rechte, sondern wird im Gegentheil aufgehoben. Auf deterministischem Standpunkt dagegen wird die Schuld als ein Begriff betrachtet, welcher, da er zum gesetzlichen Standpunkt gehört, mit diesem Standpunkte selbst in seine Objectivität hinfällt. Hier kann also von Erlösung die Rede sein, zwar nicht von der *Schuld*, die ob-

---

[1]) Hoekstra, S. 289.

jectiv nicht besteht, aber vom Schuld*gefühl*, das dem gesetzlichen Menschen eigen ist gegenüber Gott, als dem Richter, und ihn von Gott trennt (1. Joh. III, 20). Dies Schuldgefühl wird durch die Einsicht aufgehoben, dass der gesetzliche Standpunkt ein Durchgang ist und der Mensch Gott nicht als einem schuldeinfordernden Richter, sondern als Kind seinem Vater gegenüber steht. Die auf indeterministischem Standpunkt unmögliche Erlösung wird erst beim Verlassen dieses Standpunktes eine Wahrheit.

Der christliche Begriff der Erlösung ist jedoch nicht beschränkt auf den einer Erlösung vom Schuldgefühl, sondern dehnt sich zur Aufhebung der Sünde selbst aus. Auch in diesem Sinne spricht das neue Testament von Erlösung. Der unter die Herschaft des Fleisches gefangen genommene Geist muss von den Banden des Fleisches, welche seine freie Wirksamkeit hindern, durch Mittheilung eines neuen Lebensprincipes erlöst werden (Röm. VII, 24, 25). In diesem Sinne heisst Gott und auch Christus der *Erlöser* des Menschen und ist die Rede von *erlösen* (*σώζειν* Tit. III, 5 und *λυτροῦν* 1. Petri I, 18). Auf indeterministischem Standpunkt kann Gott nur *Erlöser* genannt werden, insofern er durch allerlei Mittel, insbesondere durch die Predigt des Evangeliums das Erlöstwerden des Menschen *möglich* gemacht hat. Wenn die Möglichkeit Gott zugeschrieben wird, so hängt doch das *wirkliche* Erlöstwerden nicht von Gott, sondern vom freien Willen des Menschen ab. Auf diesem Standpunkt *ist* Gott nicht der Erlöser der Menschen, sondern er *wünscht* und *versucht*, dies zu sein. Dass dies dem evangelischen Begriffe widerstreitet, bedarf kaum des Nachweises. Dass wir erlöst sind, ist nicht aus uns, es ist Gottes Gabe (Ephes. II, 8). Dem Evangelium zufolge eröffnet Gott nicht nur durch die Predigt des Evangeliums, wie auf gesetzlichem Standpunkt durch die Predigt des Gesetzes dem Menschen die Gelegenheit erlöst zu werden, sondern er erlöst ihn wirklich. Er nöthigt den Menschen nicht nur zum Glauben, sondern weckt in ihm den Glauben durch innere *Berufung* (Röm. VIII, 30), so dass der erlöste Mensch Gottes *Werk* ist (Eph. II, 10), der in ihm wirkt, beides das Wollen und Vollbringen (Phil. II, 13). Auf indeterministischem Standpunkt besteht, wie die Reformirten gegen die Remonstranten hervorhoben, die Möglichkeit, dass Christus ein Erlöser wäre, ohne einen einzigen Erlösten[1]). Nach dem Evangelium dagegen zieht,

[1]) Scholten, Leer der Hervormde Kerk. II. S. 419. 420. 442.

ruft und erlöst Gott den Menschen durch die Macht der Wahrheit, durch deren Einfluss der Erlöste erkennt, dass der Widerstand seiner sinnlichen Natur hat weichen müssen und es wird auf die Frage des als Sünder kraftlosen Menschen: wer wird mich erlösen? geantwortet: „ich danke Gott durch Christus" (Röm. VII, 24, 25). Auf indeterministischem Standpunkt kömmt also der Begriff der Erlösung nicht zu seinem Rechte, sondern geht sowol als Erlösung von dem Schuldgefühl als von der Sünde selbst in der That verloren, da, eigentlich gesprochen, nicht Gott den Menschen, sondern mit Hülfe der im Evangelium von Gott angebotenen Mittel der Mensch sich selbst erlöst.

§. 6.

Vergebung der Sünden.

Ist auf dem gewöhnlichen gesetzlichen Standpunkt die Sünde objectiv als *Schuld* vorhanden, so wird die Sündenvergebung Freisprechung von der Schuld und Aufhebung der vom Gesetz angedrohten Strafe. Wird nun auf deterministischem Standpunkt die Sünde als objective Schuld verworfen, so wird damit zugleich der Begriff der Sündenvergebung im Sinne der Austilgung der Schuld und Freisprechung von der Strafe beseitigt. Die Frage ist: geht der Religion damit etwas Wesentliches verloren? Sollte die von Jesus uns in den Mund gelegte Bitte: „Vergieb uns unsere Schuld" nichts weiter bedeuten als tilge unsere Schuld aus und befreie uns von der Strafe? — Wenn das ungehorsame Kind seinen Vater um Vergebung bittet, wird das nur bedeuten: sprich mich frei von der verhängten Strafe? Sollte das gut geartete Kind, wenn es um Vergebung bittet, nichts weiter bezwecken als Befreiung von der Strafe oder ists ihm vielmehr um die Versicherung zu thun, dass es trotz seinem Vergehen die Liebe seines Vaters nicht verloren hat? (Vgl. Luc. XV, 11 f.) Sollte Jesus nach Matth. VI, 11 die Menschen haben lehren wollen, um Straflosigkeit zu bitten, als wenn die Religion ein egoistisches Streben wäre, von einem gefürchteten Unheil erlöst zu werden? Sollte es auch hier dem Christen nicht um die Liebe Gottes zu thun sein, und darum, dass er in der Gemeinschaft mit Gott sich bewusst werde, wie sehr er auch abgewichen sei, habe er doch an der Liebe des Vaters Theil behalten? Was der Christ hier in der Form des Gebets verlangt, ist doch dasselbe was Paulus in der Form des Vertrauens bezeugt: dass nichts, auch nicht die

Sünde ihn scheiden könne von der Liebe Gottes (Röm. VIII, 36)! Auf christlichem Boden kann es daher auch nicht befremden, dass der Christ, indem er die Strafe als Erziehungsmittel betrachtet, den Wunsch hegt: strafe mich, wie es sein muss, aber vergieb mirs, bleibe Vater! Spricht Jesus diesen erhabenen Gedanken in der gewöhnlichen, dem gesetzlichen Standpunkt entlehnten Form der *Schuldvergebung* aus (Lucas hat hier *Sünden* XI, 4), so berechtigt dies doch nicht zu behaupten, dass er, vom Begriffe einer objectiv bestehenden Schuld ausgehend, habe die Menschen lehren wollen zu beten, dass Gott das wirklich Bestehende vernichten möge, und seine Jünger in den Wahn bringen wollen, dass sie zu Gott ihre Zuflucht nehmen müssten, nicht um Gottes selbst willen, sondern wegen der Abwendung eines gefürchteten Uebels, zur Befreiung von einer Strafe, die Gott als der Heilige nicht aufheben kann und als die höchste Liebe dem Sünder zur Heilung schickt. Dass der Determinismus die Sündenvergebung als Austilgung der Schuld verwerfen muss, ist also richtig; aber die grosse Wahrheit, dass die ewige Liebe sich von dem Menschen, und zwar auch von dem Sünder nicht abwendet und das Gefühl dieser Liebe bei ihm aufwachen macht, die Wahrheit, dass, „worüber auch unser Herz uns anklage, Gott grösser ist als unser Herz" eine Wahrheit, die der Indeterminist seinem gesetzlichen Schuldbegriff zufolge nicht anerkennen kann, wird erst auf deterministischem Standpunkt in das rechte Licht gestellt.

§. 7.

Wiedergeburt.

Dem Indeterministen zufolge würde auch der evangelische Begriff der *Wiedergeburt* die Unterstellung eines freien, d. i. indeterminabelen Willens erheischen. „Wiedergeburt ist der Beginn eines sittlichen Lebens nach einem neuen Princip, während die deterministische Lehre kein Anfangen, sondern nur ein Fortsetzen des sittlichen Lebens zulässt"[1]). Die Wiedergeburt unterstellt, so behauptet man, ein *Anfangen*, und *Anfangen* ist eine That des freien Willens. Dieses Urtheil hängt zusammen mit dem Begriff vom Willen als dem Vermögen „schlechthin aus sich selbst anzufangen" über welchen wir unser Urtheil früher ausgesprochen haben[2]).

---

[1]) Hoekstra, S. 290; vergl. S. 104.

[2]) S. oben, S. 108 f.

Hier handelt es sich lediglich darum, ob die Behauptung: „die Wiedergeburt kömmt zu Stande in Folge eines freien, durch nichts determinirten Willensactes" sich auf religiösem Gebiete rechtfertigen lässt. Dies müssen wir bestimmt verneinen. Schon die passive Form der Worte: *wiedergeboren werden, von oben her geboren werden* (*ἀναγεννηθῆναι, ἄνωθεν γεννηθῆναι*) ist gegen diese Vorstellung. Entspricht die Sache den Worten, so kann man eben so wenig sagen, dass der Mensch in sittlicher Beziehung *sich wiedergebäre*, als dass er im physischen Sinne die Ursache seiner Geburt sei. Dem neuen Testamente zufolge wird die Wiedergeburt oder das Geborensein aus Gott von einer Wirkung Gottes hergeleitet, sodass Gott, als die Ursache des geistigen Lebens des Menschen, der Erzeuger (*ὁ γεννήσας*) und die Menschen die aus Gott Geborenen (*οἱ γεγεννημένοι ἐκ θεοῦ, ἐκ τοῦ πνεύματος*) genannt werden (1. Joh. V, 1. Joh. I, 13; III, 5). Nicht der freie Wille, sondern der Geist (*τὸ πνεῦμα*) ist der Factor der sittlichen Geburt und gleichwie die physische Geburt aus dem Willen des Fleisches und aus dem Willen des Mannes hergeleitet wird (Joh. I, 13), so wird die Geburt des sittlichen Lebens im Menschen durch den h. Geist gewirkt, welcher, übereinstimmend mit dem der physischen Zeugung entlehnten Bilde, *τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ*, der Same der Wiedergeburt genannt wird (1. Joh. III, 9. 1. Petri I, 23). Wäre nun, wie man meint, die höhere Geburt etwas vollkommen neues, ein Anfangen schlechthin, etwas, das nach dem Gesetze der Entwicklung mit früheren Zuständen in keiner Weise zusammenhinge, so würde man, da die Wiedergeburt ein Werk Gottes im Menschen ist, sie mit den Mystikern aus einem unmittelbaren Eingreifen Gottes in die menschliche Natur herleiten müssen, aber nicht aus dem freien Willen des Menschen. Allein, Paulus nennt den Wiedergeborenen nicht ein *neues Geschöpf*, noch auch die Wiedergeburt eine *Erneuerung* in diesem unmittelbaren mechanischen Sinne. Auch was auf dem Wege der Entwicklung verändert wird, heisst in der Schrift *neu*, z. B. wenn der Dichter sagt, dass Gott das Antlitz des Erdreichs *erneuert* (Psalm CIV, 30). Dass nun Gott die sittliche Geburt nicht *unmittelbar*, sondern nach sittlichen und psychologisch erkennbaren Gesetzen verursacht, erhellt aus der Art und Weise, wie in der Formel: *sich bekehren* ebensosehr eine dem Menschen innewohnende sittliche Kraft, als in der Formel: *bekehrt werden* eine Wirksamkeit Gottes als Ursache der Erneuerung unterstellt wird, sodass die Bekehrung oder Erneuerung ebensowol vor-

-gestellt wird als ein Selbst-Auferstehen des Menschen von den Todten (Eph. V, 14), also als das eigne Werk des Menschen, als auch als eine That Gottes, der den sittlich Todten auferweckt (Joh. V, 24)[1]).

Die Wiedergeburt ist also eine neue Lebensphase, aber sie tritt ohne Sprung ein sowol von Seiten Gottes als von Seiten des Menschen und ist daher eine Erscheinung, welche, wenn man nur mit allem Gegebenen bekannt ist, gerade so, wie alle andern Erscheinungen psychologisch und ursächlich erklärt werden kann. Das Kommen in diesen Zustand nennen Paulus und Petrus, indem sie sich an die vorhandene Terminologie anschliessen, *Wieder*geburt (*ἀναγεννᾶσθαι*) und Erneuerung. Mit diesen Worten wird in der jüdischen Theologie und in deren Fusstapfen auch bei den späteren Dogmatikern die Herstellung der Natur und Menschheit in ihrem ursprünglichen Zustand vor dem Falle angedeutet. Diese Terminologie, welche die Veranlassung geben kann und gegeben hat, sich den Uebergang zum Glauben als eine zweite Geburt im eigentlichen Sinne und also als den schlechthinnigen Anfang oder die Wiederherstellung des religiösen Lebens zu denken und damit zugleich den ursprünglichen Schöpfungsplan als missglückt vorzustellen, ist gleich anderen jüdischen Terminologieen von dem vierten Evangelisten beseitigt worden. Im vierten Evangelium wird daher das Wort *Wieder*geburt (*ἀναγεννᾶσθαι*) nicht gefunden, sondern durch den Ausdruck *von oben her*, d. i. aus *Geist*, aus *Gott* geboren werden (*ἄνωθεν, ἐκ πνεύματος, ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι*) ersetzt. Der Unterschied ist nicht unbedeutend. Wenn nämlich der Mensch aus dem thierischen Naturzustand (*σάρξ, ἄνθρωπος ψυχικός*) oder aus der Periode des lediglich gesetzlichen Lebens (*δικαιοσύνη τοῦ νόμου*) zu einem geistigen Leben, zur sittlichen Freiheit (*ἐλευθερία*) und Selbstständigkeit sich entwickelt, so kömmt er zu einem Leben, dessen Princip nicht *Fleisch*, sondern *Geist* ist, dann wird er geistig geboren, d. i. er fängt an, sittlich und geistig zu leben und tritt damit einen *neuen* Lebensabschnitt an. Der Begriff der Wiedergeburt (*ἀναγεννᾶσθαι*) bedeutet buchstäblich eine Wiederholuug des früher geboren werdens. Dieser Vorstellung zufolge wird der Mensch in Folge des Sündenfalls jetzt nicht gut geboren, so dass eine zweite Geburt, ein *à refaire* des ursprünglichen Schöpfungswerkes nöthig ist. Diesen falschen Begriff, den die Apostel, wenn sie auch einige Male diese

---

[1]) Vergl. Scholten, Leer de Hervormde Kerk. II. S. 473. 474.

Worte als bekannte Redensarten gebrauchen, nirgends vertheidigen, hat der vierte Evangelist durch den Gebrauch der Formel *ἄνωθεν γεννηθῆναι* für immer beseitigt. Ihm zufolge hat der Mensch zweierlei Leben, ein sinnliches und ein geistiges Leben. Das Leben, dessen der Mensch bei seiner Geburt theilhaftig wird, ist nach ihm nicht *verdorben*, so dass eine Wiederholung der Geburt, ein *von vorn an anfangen*, eine *Neu*schöpfung nöthig wäre, aber es ist *ungenügend*. Ueber und ausser der Geburt aus Fleisch wird eine höhere Geburt des Menschen als *sittliches* Wesen gefordert, eine Geburt, die ihren Grund nicht im Fleische, sondern in einem göttlichen Lebensprincip hat. Mit einem Worte: die *Wieder*geburt ist *Wiederher*stellung der menschlichen Natur, von der man denkt, dass sie durch den Sündenfall verdorben oder vernichtet sei; die Geburt *ἄνωθεν*, d. i. aus Gott, aus dem Geiste, ist die Geburt des sittlichen Menschen, der den Stand der blossen Natürlichkeit verlässt, und in Uebereinstimmung mit seiner göttlichen Anlage geistig zu leben anfängt. Ein solches Leben fordert Jesus als Bedingung, um in das Gottesreich einzutreten, eine Bedingung, die im vierten Evangelium in verschiedenen Formen bald einmal durch *ἄνωθεν γεννηθῆναι* und dann wieder durch *ἐκ τῶν ἄνω, ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι* ausgedrückt wird. Diese Geburt *ἄνωθεν* ist nicht was die buchstäblich aufgefasste Wiedergeburt sein würde, *schlechthin* neu, sondern neu im Gegensatze zu einem früheren Zustande in demselben Sinne, in welchem das Christenthum ein *neuer* Bund, eine *neue* Schöpfung heisst, obgleich es eine *πλήρωσις* (Matth. V, 17) ist, d. i. eine Entwickelung aus einem früheren Zustande, der vorbeiging (*τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα*, II. Cor. V, 18), sodass mit der Geburt des neuen Lebens in dem Christen ebensowenig die psychologische Entwicklung gestört, als mit der Erscheinung des Christenthums der Faden der Geschichte abgebrochen wird.

§. 8.

Die unvertilgbare Kraft des religiösen Lebens oder die Perseverantia Sanctorum.

Zu den Lehrstücken, über welche im 17. Jahrhundert zwischen den Reformirten und Remonstranten gestritten wurde, gehört in Verbindung mit den vier anderen streitigen Punkten auch die Lehre von der *perseverantia sanctorum*. Die Reformirten vertheidigten

diese Lehre vom Standpunkt der Souveränität Gottes, während die Remonstranten, nachdem sie zuerst ihr Urtheil über diesen Artikel zurückgehalten hatten, später in Uebereinstimmung mit ihrer ganzen Lehre sich für die Ansicht erklärten, „dass die Gläubigen durch eigene Schuld von Gott abweichen und endlich den Glauben ganz verlieren können“ [1]). Dass diese Lehre mit dem Glauben an Gott unvereinbar ist und dass die Unterstellung einer allezeit fortdauernden Möglichkeit des Abfalls die Ausführung und Verwirklichung des Planes Gottes gänzlich von der Willkür des Menschen abhängig macht, bedarf kaum des Beweises. Doch nicht nur in Beziehung auf den Gottesbegriff, auch aus einem anthropologischen Gesichtspunkt hat die Lehre von der *perseverantia sanctorum* grossen Werth. Sie ist auf den Satz gebaut, dass das Bild Gottes im Menschen, wie sehr es auch durch die Sünde verdunkelt werde, schon in sich selbst unvertilgbar sei und in dem wahrhaft Gläubigen durch die vermehrte Kraft des religiösen Lebens nicht verloren gehen kann. Der Christ, welcher einmal von der Wahrheit überzeugt ist und den Werth der Religion durch die Erfahrung kennen gelernt hat, wird sie nicht fahren lassen können und wie sehr er zuweilen auch in vielen Dingen aus Schwachheit noch strauchle, so wird er doch, wie Petrus, mit tiefer Reue zurückkehren. Dass diese Lehre sowol buchstäblich als dem Geiste nach im neuen Testament begründet ist, haben wir an andrem Orte nachgewiesen [2]). Jesus erklärte, dass diejenigen, die ihm vom Vater gegeben waren, nicht verloren gehen würden (Joh. VI, 39). Die Kraft der Religion, womit Gott in den Gläubigen wirkt, ist so gross, dass niemand sie aus seiner Hand reissen kann (Joh. X, 29) und er lebte also im Vertrauen, dass der Glaube des Petrus trotz dem Stosse, den er erhalten, doch nicht aufhören werde (Luc. XXII, 31). Wer in der Gemeinschaft mit Jesus, kraft des sittlichen Lebens, aus dem sittlichen Tode erweckt ist, hat also das ewige Leben nicht nur als eine Möglichkeit, sondern besitzt es wirklich. Auf Grund derselben Wahrheit lehren die Apostel, dass „der aus Gott geborene nicht sündigen kann“ (1. Joh. III, 9), dass, wer einmal ein gläubiger Christ ist, es bleibt (1. Joh. II, 19) und durch die Kraft Gottes in dem Glauben bewahrt wird (1. Petri I, 5). Mit dieser Lehre hängt alles im Christenthum zusammen. Wird die *perseverantia sanctorum* verworfen,

---

[1]) Scholten, Leer der Hervormde Kerk, II. S. 429.

[2]) Leer der Hervormde Kerk, II. S. 454 f.

so geht in der *Theologie* durch die Möglichkeit eines gänzlichen Missglückens des Weltplanes der Glaube an die Vorsehung und Allmacht Gottes verloren; dann ist in der *Anthropologie* die gewisse Erwartung in Betreff des Sieges des guten Princips im Menschen unbegründet; dann muss man in der *Christologie* zugestehen, dass auch CHRISTUS hätte abfallen können; dann entsteht in der *Soteriologie* die Möglichkeit eines Erlösers ohne Erlöste; dann wird in der *Lehre von der Kirche* die Verheissung des Sieges des Gottesreiches ein bloser Wunsch und in der *Eschatologie* wird die fortdauernde Heiligkeit der Erlösten im Himmel ungewiss. Vor allem steht die Ueberzeugung von der Unvertilgbarkeit des einmal im Menschen erweckten religiösen Lebens in Verbindung mit der Lehre von der Rechtfertigung. Denn die Wahrheit, dass Gott den Menschen, der mit CHRISTUS durch den Glauben vereinigt ist, in die Kategorie der Gerechtfertigten stellt, insofern er bei dem Menschen, dessen religiöses Leben einen Anfang genommen hat, in der *Potenz* des Glaubens schon den vollendeten Glauben anschaut, steht oder fällt mit der Wahrheit, dass der Keim des gläubigen Lebens unzerstörbar ist und dass daher, sofern man das Ideal, das er sicherlich einmal erreichen wird, ins Auge fasst, von dem Christen mit Recht behauptet werden kann, er sei mit CHRISTUS schon hier der Sünde gestorben, mit ihm auferweckt und des ewigen Lebens theilhaftig geworden.

Auch HOEKSTRA zeigt sich als einen Vertreter der Lehre von der *perseverantia sanctorum.* Er tadelt die Remonstranten, welche bei ihrer Verwerfung der Ausdauer der Heiligen „die Continuität des sittlichen Charakters übersahen und selbst mitten in der Heiligkeit noch Spielraum liessen für die reelle Möglichkeit der Sünde.“ Im Vorbeigehen bemerken wir, dass diese Vorstellung vom Stand der Frage im 5ten Artikel der Remonstranz nicht genau ist. Es handelte sich nicht darum, ob bei dem Gläubigen noch Raum für die Sünde übrig bleibe, was auch von dem Vertreter der Perseveranz nicht verworfen wurde und nach der Erfahrung auch nicht verworfen werden kann, sondern darum, ob die Gläubigen *final* abfallen können. Es war daher gar nicht die Rede von „einer Heiligkeit,“ d. i. von einem vollkommenen Zustande, inmitten dessen der Abfall für möglich oder unmöglich gehalten wurde. In der Lehre von der Perseveranz wurde nicht die Möglichkeit des Abfalls *mitten in der Heiligkeit* behauptet oder verworfen, sondern die Möglichkeit des Abfalls *in diesem* Leben, in welchem der Gläubige niemals ganz über das Sündigen hinauskömmt. Von Perseveranz aber in diesem Sinn, in welchem

sie auch von JESUS und den Aposteln gelehrt wird, kann in des Indeterministen Lehre keine Rede sein und von diesem Standpunkt aus tadelt er also die Remonstranten mit Unrecht darüber, dass sie die *perseverantia sanctorum* verwarfen. Denn so lange die Continuität des sittlichen Lebens nicht absolut ist, was nach der evangelischen Lehre von der Perseveranz in *diesem* Leben nicht der Fall ist, giebt es HOEKSTRA zufolge für den Willen fortwährenden Anlass „anzufangen“ und „eine neue Wendung“ sei es vorwärts, sei es rückwärts zu nehmen. Wenn man dies letztere für möglich hält, so dass kraft des freien Willens das gläubige Leben stets an Kraft abnehmen und endlich verloren gehen kann, so lehrt man dasselbe wie die Remonstranten und verwirft die sittliche Nothwendigkeit, dass die Gläubigen ausharren.

§. 9.

Der Sieg der Religion oder die Apokatastasis.

Die Vorstellung des ewigen Fortdauerns der Sünde in einer Weltordnung, die in Gott ihren Grund hat, ist dem religiösen Menschen anstössig[1]). Das ewige Bestehen der Sünde ist entweder von Gott gewollt oder nicht gewollt. Hat Gott dasselbe gewollt, so wird die harte Verwerfungslehre, das *decretum horribile* CALVINS, Wahrheit. Hat Gott es nicht gewollt und wird die Sünde dessenungeachtet endlos fortdauern; so wird Gott getäuscht und der ursprüngliche Schöpfungsplan schlägt fehl. Sowol das eine wie das andere ist dem religiösen Bewusstsein unerträglich. Daher lebte JESUS in der Erwartung, dass, wie viele auch von ihm abgewendet blieben und nicht von der Wahrheit gezogen wurden (Joh. VI, 44, 45)

[1]) J. H. Fichte, Anthropologie, S. 601: „Immer bestätigt sich die grosse versöhnende Wahrheit, dass keiner verloren gehe oder der Gemeinschaft der Geisterwelt entrissen werden könne, dem es einmal beschieden war, durch Zeugung und Verleiblichung in den Prozess der Geschichte einzutreten, wie dürftig und geistentfremdet auch seine unmittelbare Wirklichkeit ihn erscheinen lasse — oder in welche Entartung des Bösen er auch durch verkehrte Richtung des Willens sich verstrickt habe. Im Vergleich zu den ungeheuren Zeitdimensionen, die dem Geiste zu seiner Entwicklung beschieden sind, bieten jene Mängel nichts Definitives; sie sind auszugleichende Missverhältnisse, wieder auszuheilende Schäden. — In irgend einer Folgezeit wird der Wahnsinn des Willens, das Böse sich entwirren und das gerettete Glied der vollen Geistesgemeinschaft zurückgegeben sein.“ —

doch einst alle würden gezogen werden (XII, 32). Die im Obersten dieser Welt personifizirte Sünde sah er schon vernichtet (XII, 3), den Satan gleich einem Blitze vom Himmel fallen (Luc. X, 18) und den Tag anbrechen, da Himmel und Erde eins sein und die Menschheit Eine Heerde und Ein Hirte werden soll (Joh. X, 18). Wird in dem Lehrbegriff des Paulus alles auf Gott zurückgeführt; hat Gott demzufolge alle unter den Ungehorsam beschlossen; so steht dem doch entgegen, dass Unglaube und Sünde nicht endlos fortdauern werden und Gott einst an Allen Barmherzigkeit beweisen wird (Röm. XI, 32), mit der Folge, dass in der vollendeten Schöpfung „alle Knie vor Gott sich beugen“ (Phil. II, 10) und Gott selbst einst in der erlösten Menschheit alles in allen sein wird (1. Cor. XV, 28).

Auch Indeterministen erklären sich gegen die Möglichkeit einer vollkommenen Continuität der Sünde in dem individuellen Menschen. „Die Sünde gebiert Gefühl von Elend. In diesem Gefühl des Elends kann der Mensch sich bekehren oder verhärten und sich endlich als eine sittliche Ruine fühlen, was ein so entsetzliches Gefühl ist dass man es mit Recht das *ewige* Verderben heissen mag“[1]). „Aber das ewige Verderben kann nicht endlos fortdauern, weil das Wesen des Menschen unvertilgbar ist; darum ist das Ende des fürchterlichen Wegs der Sünde *nothwendig* Bekehrung, ja das ewige Verderben selbst *muss* die Geburtswehe der Wiedergeburt zum ewigen Leben sein“[2]). Vorausgesetzt, dass dem so wäre, so frage ich: mit welchem Rechte kann dies auf indeterministischem Standpunkt behauptet werden? Dass der noch so verhärtete Sünder sich endlich bekehren *kann*, folgt aus dem freien Willen; allein, dass er sich bekehren *muss*, hat keinen Sinn ausser in der Unterstellung, dass früher oder später determinirende Ursachen auf seinen Willen einwirken werden, z. B. das fürchterliche „Gefühl des Elends,“ die zuletzt seine Bekehrung nothwendig machen. Hier wird also die endliche Bekehrung unter das Causalitätsgesetz gestellt und demzufolge der freie, d. i. durch nichts verursachte Wille geleugnet. Anderswo heisst es: „die Bekehrung ist *Anfang*, keine Continuität.“ Hier dagegen wird gelehrt, dass die Bekehrung das nothwendige Produkt einer Ursache ist, also verworfen, dass die Bekehrung Anfang sei. Dort war die Bekehrung eine That des absolut freien, durch nichts determinirten Willens, hier wird der Wille gebrochen und determinirt, so dass der Mensch endlich sich bekehren wollen

[1]) Hoekstra, S. 382. [2]) S. 383.

muss. Die Verwerfung der Continuität der Sünde hängt ferner zusammen mit dem Glauben an die endliche Herstellung des Menschen. „Das ewige Elend *muss* mit *Nothwendigkeit* zur Folge haben, dass jedes Knie vor Gott gebeugt wird, weil, wenn alle Sünde durchlaufen ist, die sittliche Natur des Menschen ihn *dringen muss*, im tiefsten Gefühl des Elendes entweder der Vernichtung sich preiszugeben, oder der Gnade Gottes sich in die Arme zu werfen. Nun ist das erste unmöglich und bleibt also das Letztere übrig“ [1]). So wird denn endlich die Wahlfreiheit oder die Möglichkeit anders zu wollen aufgehoben und der Mensch, der durch Erfahrung das ganze Elend der Sünde kennen lernte, *kann* in der Sünde nicht mehr fortgehen. Es entsteht eine Ursache die ihn daran hindert und ihn dringt, sich zu bekehren. Dies ist Determinismus und widerstreitet der Lehre vom freien Willen. Giebt es einen freien Willen, dann muss es auch dauernd in der Macht des Menschen bleiben, sich nicht zu bekehren, und nicht HOEKSTRA, sondern diejenigen haben Recht, welche mit den alten Remonstranten lehren: *si voluntas resistere h. e. nolle potest aliquamdiu, potest etiam semper resistere* [2]); und mit PAREAU eine Apokatastasis für *möglich* und *wünschenswerth* erachten, obgleich sie wegen des freien Willens die entschiedene Gewissheit derselben nicht aussprechen dürfen. Man achte ferner auf Folgendes. Dass der Sünder sich endlich bekehrt, ist die Folge einer determinirenden Ursache. Besteht die Ursache, dann *muss* er sich bekehren. Allein, warum bekehrt er sich nicht früher? Natürlich, weil die Ursache, die ihn allein zur Bekehrung bringen kann, damals nicht vorhanden war, weil er damals noch nicht alle Stufen des Elendes durchlaufen hatte. Daraus folgt, also dass er früher, als die determinirende Ursache noch nicht vorhanden war, sich nicht bekehren konnte, so dass er auch damals in seinem unbekehrten Zustande ebensowenig als bei seiner endlichen Bekehrung im Sinne des Indeterministen frei war. Indessen scheint mir eine Bekehrung, die durch das Gefühl ewigen Elendes nothwendig gemacht wird, kaum noch den Namen einer Bekehrung zu verdienen. Die wahre Bekehrung geht aus von dem Einfluss, den die Macht des Guten ausübt und bei der Voraussetzung eines zukünftigen Lebens einmal unwiderstehlich auf alle ausüben wird. Wo

---

[1]) Hoekstra, S. 384.

[2]) Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrantium in Belgio foederato. Defensio Sent. Rem. circa art. IV, p. 57.

lediglich das Gefühl des Elendes aber keine Liebe zu dem Guten selbst entsteht, wo das *oderunt peccare mali formidine poenae* das letzte in der Lehre vom Siege der Religion ist, da siegt nicht die Religion, denn der Mensch verabscheut dann die Sünde nicht als Böses, sondern einzig wegen des Gefühls des Elends, das sie nach sich zieht. Es ist befremdlich, dass der Indeterminist, welcher den stärksten, dem Guten entlehnten Motiven keinen determinirenden Einfluss auf den Willen zugesteht, diesen Einfluss der Erfahrung des Elendes zuerkennt und also den Himmel mit einer Anzahl Wesen bevölkert, die eigentlich lieber sündigen würden, aber, da die Erfahrung sie lehrt, dass auf diesem Wege nichts als Elend zu finden ist, sich endlich aus Mangel an etwas Besserem in die Arme Gottes werfen[1]). Das Dilemma ist hier: entweder *ein freier Wille* und die Möglichkeit, obgleich, wegen des Zufalles der hier herscht, nicht die Wahrscheinlichkeit der Bekehrung aller — ebensowenig als wenn man die Möglichkeit zugiebt, dass hundert Würfel, die geworfen werden, alle auf dieselbe Zahl fallen, die Wahrscheinlichkeit von so etwas angenommen werden kann — oder *die Gewissheit der Bekehrung aller*, aber dann auch kein *freier* Wille, sondern ein Wille, der unter dem determinirenden Einflusse der Wahrheit sich stets mehr zum Guten neigt, und endlich vor der Macht der Wahrheit weichend, nichts anderes als das Gute wird wollen können und einen Zustand entstehen lässt, in welchem der Mensch nicht mehr wird sündigen können, weil er das nicht mehr wird wollen können. So wird die Apokatastasis das Ergebniss einer Weltentwickelung, in welcher der Mensch im Naturzustand nicht sittlich frei und wie das Thier durch Instinkt und sinnliche Lust getrieben wird (Naturperiode), später, obschon auch dann noch nicht *sittlich* frei, durch ein äusseres Gesetz zur Ordnung und Regelmässigkeit und Gehorsam gegen das Sittengesetz gezwungen (gesetzliche Periode), weiterhin durch Erziehung und Entwicklung zum inneren Bewusst-

[1]) Hoekstra glaubt, dass der Determinist von keiner *Wiederher*stellung (Luther, Wiederbringung) reden könne. Dies gebe ich gern zu. Ich bestehe nicht auf dem Gebrauch dieses Wortes, welches Apg. III, 21 vorkömmt, um die Herstellung aller Dinge zu der ursprünglichen paradiesischen Vollkommenheit zu bezeichnen, die zwar in der jüdischen Vorstellung, aber nicht in der Realität vorhanden ist. Lieber rede ich vom endlichen Triumph der Sittlichkeit und Religion. Der Begriff der *Her*stellung unterstellt einen früheren normalen oder vollkommenen Zustand, einen Stand der Integrität, der auch nach Hoekstra in Wirklichkeit nicht vorhanden war.



sein des objectiv Guten gebracht, in den Zustand eines inneren Streites zwischen seiner thierischen und seiner höher sittlichen Natur kömmt, ein Zustand, in welchem der Mensch bald einmal überwindet und dann wieder überwunden wird, mit andern Worten, theilweise sittlich frei, theilweise noch unfrei ist (Periode der erwachenden und sich sittlich entwickelnden Freiheit), bis dass der Mensch endlich aus den Banden des natürlichen oder sinnlich egoistischen Lebens erlöst, seine Idee ganz verwirklicht und die Periode der wahren sittlichen Freiheit anbricht.

VI. Abtheilung.

Der freie Wille und die Weltordnung.

---

§ 1.

Die sittliche Weltordnung.

Wenn es eine Freiheit giebt, wie die Indeterministen lehren, sei es denn auch nur, wie HOEKSTRA meint, bei jedem Zuwachs des sittlichen Lebens; und wenn das freie Wollen etwas Zufälliges ist, so dass es ungewiss ist, was ein jedes Individuum wollen wird, ob Gutes oder Böses: so folgt daraus, dass das Ergebniss der Weltgeschichte das ungewisse Produkt von Tausenden und Millionen für sich alleinstehender Willensäusserungen sein wird und dass also von einer sittlichen Weltordnung, die als Macht über den Einzelnen steht, keine Rede sein kann.

Dessen ungeachtet erkennt der Indeterminismus eine solche sittliche Weltordnung an. „Die ganze sittliche Entwicklung der Welt kann nicht etwas Zufälliges sein, nicht ein Spielball individueller Willkür, sondern *muss* im Gegentheil eine *nothwendige* Offenbarung der sittlichen Weltordnung selbst sein“[1]). Der Vertheidiger des freien Willens behauptet hier auf der einen Seite: jede That auf sittlichem Gebiete ist die Frucht der Willkür und des Zufalls, und auf der andern Seite erkennt er eine Weltordnung an, die mit Nothwendigkeit den Sieg des Guten als Ergebniss aller Entwicklung zur Folge hat. „Oberflächlich betrachtet, mag es befremdlich scheinen,“ sagt er, „aber es ist doch sehr erklärlich, dass *die Summe aller Zufälligkeiten eine Nothwendigkeit sein kann.*“ Diese Logik erweckt Befremden. Die hier auftretende Schlussfolgerung käme auf folgendes hinaus: 1 + 3 + 9 = 13; aber 1 kann auch 5,

---

[1]) Hoekstra, S. 346.

3 kann 4 und 9 kann 8 sein, doch bleibt die Summe dieselbe: $5 + 4 + 8 = 13$! Man glaubt dies daraus erklären zu können, „dass jede einseitige sittliche Richtung, wenn sie stark entwickelt und zu einer gewissen Allgemeinheit gekommen ist, nothwendig eine entgegengesetzte sittliche Richtung hervorruft, so dass das sittliche Ganze im Gleichgewicht bleibt“[1]). Wenn also hundert Menschen einer verkehrten Richtung folgen, so ist davon die *nothwendige* Folge, dass hundert oder mehr andere den guten oder besseren Weg einschlagen. Allein, da diese letzten hundert dies *nothwendig* wollen werden, weil die einseitige Richtung anderer ihr anders wollen hervorruft, mit andern Worten Ursache wird, dass sie anders wollen und anders wollen *müssen*, so ist doch dies Wollen nicht frei, nicht undeterminirt, sondern determinirt durch das Wollen jener anderen? Man ruft hier das Gesetz der Reaction zu Hülfe und bedenkt nicht, dass Reaction ein *agens*, d. i. eine wirkende Ursache unterstellt. Der Versuch, von indeterministischem Standpunkt aus die Frage zu lösen, ist also misslungen. Das Räthsel ist durchaus nicht gelöst, wie die Summe aller *Zufälligkeiten* ein *nothwendiges* Produkt geben kann und das Bedenken, dass bei der Lehre vom freien Willen eine sittliche Weltordnung nicht denkbar sei, bleibt mit aller Kraft bestehen. Man versucht jedoch seine Meinung durch ein Beispiel zu erläutern. Der Jesuitismus ist eine verderbliche Richtung. Seine Herschaft wird einst nothwendig aufhören. Jeder besondere Umstand indessen, der früher zu ihrem Fall mitwirkte oder es später thun wird, ist etwas *Zufälliges*. Man kann sich als möglich vorstellen, dass POMBAL nicht Minister geworden wäre, und dass die jesuitischen Beichtväter Frau VON POMPADOUR nicht gegen sich eingenommen hätten, und dennoch wird der Jesuitismus einmal fallen[2]). Er wird fallen auch ohne POMBAL und ohne POMPADOUR. Es sei so, aber durch welche Ursache wird er fallen? Doch nicht ohne Ursache? Also nicht durch POMBAL und POMPADOUR, die man als zufällige Grössen weggedacht hat, aber dann doch durch andere, durch D und C. Allein das Wollen von D und C, oder welche andere Personen es auch seien, ist gerade so zufällig als das Wollen POMBAL's und der POMPADOUR. Man kann sich demzufolge vorstellen, dass alle Ursachen, die den Fall des Jesuitismus zur Folge hatten oder einst haben werden, nicht vorhanden seien, und doch wird das Ergebniss sein, dass der Jesuitismus fällt. Ein

---

[1]) Hoekstra, S. 346. [2]) S. 351.

nothwendiges Ergebniss also, wo alles, was zu diesem Ergebniss führen muss, als Zufälligkeit ausser Rechnung gebracht wird! Wahrlich, der Indeterminismus hat kein Recht, von seinem Standpunkte aus den Fall des Jesuitismus zu weissagen! Nur auf deterministischem Standpunkt ist zu erwarten, dass die Kraft der sich entwickelnden Vernunft und die Macht des Geistes, die einst jede Sclaverei nothwendig bricht, der verursachende oder determinirende Factor sein werde, durch den er fallen wird. Beruft sich der Indeterminist hier auf „die vollkommene Unwiderstehlichkeit der sittlichen Idee“[1]), so verlässt er damit den indeterministischen Boden, auf dem von „unwiderstehlichen“ Mächten nicht die Rede sein kann und ist Determinist geworden.

§. 2.

Der freie Wille und die physische Weltordnung.

Dass eine enge Verbindung zwischen der Entwicklung der Natur und der Entwicklung des menschlichen Geistes besteht, leidet keinen Zweifel. Der menschliche Geist ist es, welcher der Natur in mancher Hinsicht eine andere Gestalt giebt, Seen und Meere austrocknet, Wälder ausrottet, Gattungen von Thieren vernichtet und durch das eine und das andere selbst auf den Dunstkreis Einfluss ausübt. Wenn nun alle diese Veränderungen in der Natur, insofern sie mit dem menschlichen Willen zusammenhängen, zufällig sind; so dass der Landmann ebensowol wird säen als nicht säen wollen können, Insekten ausrotten als nicht ausrotten, der Staat ebensogut eine Landenge bestehen lassen als durchgraben kann, der Gewerbfleiss gleichsehr Meere austrocknen als nicht austrocknen wollen kann: so wird die Gestalt der Erde, insofern sie ein Werk des menschlichen Geistes ist, ein Zufall.

Um diesen Bedenken zu antworten, beruft man sich wieder auf die Behauptung, dass „die Summe aller zufälligen Thaten selbst nichts Zufälliges ist“[2]). Dass dies Auskunftsmittel nichts taugt, ist uns klar geworden. Dabei urtheilt man, dass „die Harmonie der Schöpfung so eingerichtet ist, dass sie freien Spielraum lässt für solche Zufälligkeiten, wie die Lehre vom freien Willen unterstellt“[3]). Das kann ich nicht zugeben. Der Harlemer See z. B. ist, dem Indeterministen zufolge, in Folge des freien, durch nichts

---

[1]) Hoekstra, S. 348. [2]) S. 357. [3]) S. 354.

determinirten Willens der Menschen ausgetrocknet worden und also, wie er selbst zugiebt, durch Zufall. Es hätte auch eben so gut nicht ausgetrocknet werden können, wenn der Zufall gewollt hätte, dass die Menschen es einmal nicht gewollt hätten. Allein, war denn dieser Wille, das Meer trocken zu legen, wirklich etwas Zufälliges? Gab es keine Gründe (*raisons déterminantes*), die das Wollen davon nothwendig gemacht haben? War die Erwägung des Schadens, welchen das Vorhandensein dieser Wasserfläche verursachte und des Vortheils, welchen das trockengelegte Land bringen würde, die Lösung und Widerlegung der gemachten Schwierigkeiten, mit einem Worte, die Ueberzeugung von der Möglichkeit und Nützlichkeit der Ausführung, waren alle diese Dinge und was man weiter anführen könnte, nicht eben so viel Factoren, die den Willen der Menschen determinirt haben, zur Trockenlegung überzugehen? Kann man bei all den hier gegebenen Umständen sagen, dass das Wollen und nicht Wollen gleich standen, und dass keine Ursache, sondern Zufall und Willkür die Sache entschieden habe? Nein, auch hier ist ebensowenig Spielraum für den Zufall, als sonst auf dem Gebiet der Natur, es wäre denn, dass es, nach Ebrard, zwar nothwendig ist, dass ein Baum Blätter treibt, aber zufällig, dass er gerade so viel Blätter und nicht 2 oder 3 Blätter mehr oder weniger treibt, oder, nach dem Socinianer Crell, dass die Sonne auch wol eine Spanne oder Daumenlänge grösser oder kleiner, die Berge etwas höher oder weniger hoch sein können, als sie wirklich sind, die Sonne ebensogut im Westen als im Osten hätte aufgehen können[1]).

Das Gebiet des Geistes ist in Harmonie mit den Gesetzen der Natur und es ist eine erhabene Vorstellung des Paulus, dass auch die Natur verlangend aussieht nach der sittlichen Freiheit der Kinder Gottes, weil der Mensch auch auf die unbeseelte Schöpfung so grossen Einfluss ausübt (Röm. VIII, 19—22). Der Indeterminist fühlt dies selbst. „Keine reine Willkür oder Laune bringt Riesenwerke zu Stande. Wollte man dies behaupten, dass wir z. B. lediglich aus Laune Seeen trocken legten, Wälder ausrotteten u. s. w., so würde man von eingreifen und stören reden können"[2]). Mit dieser Anerkennung geht jedoch der Indeterminist wieder auf das Gebiet des Determinismus über, da er einen Willen anerkennt, der durch ein *Ziel* oder durch die „natürliche Triebfeder des Eigen-

[1]) Siehe J. H. Scholten, Leer der Hervormde Kerk, II. S. 169.
[2]) Hoekstra, S. 350.

nutzes“ beherscht und in Bewegung gesetzt wird. Damit verwirft der Indeterminist den freien, d. i. zufälligen Willen = Willkür = Laune (*caprice*), und widerspricht sich selbst[1]).

§. 3.

Der freie Wille und die gesellschaftliche Ordnung. Das Criminalrecht.

Ist die Sünde, wo sie besteht, nothwendig, steht jede besondere Uebertretung in ursächlicher Verbindung mit dem sittlichen Zustand des Menschen, wie dieser mit früheren Zuständen; ist, wie Julius Mueller bemerkt, für den durch nichts determinirten Willen keine Stelle im menschlichen Leben zu finden, so ist es den Erklärungen des Intederministen zufolge nicht gerechtfertigt, den Missethäter für das zu strafen, was, nach seiner letzten Ursache betrachtet, ihm nicht als Schuld zugerechnet werden kann. Das Strafrecht erheischt also die Unterstellung eines freien Willens.

Um dies Bedenken zu beantworten, muss zuerst der juridische Begriff der *Strafe*, wie ihn das Criminalrecht giebt, gehörig untersucht und festgestellt werden.

Strafe ist ein zu erleidendes Uebel, das durch das Gesetz mit der Uebertretung der Vorschriften desselben verbunden wird. Diese Bestimmung ist allgemein und wird von niemand bestritten werden. Der Meinungsunterschied entsteht hier erst bei der Frage nach den Gründen, welche den Staat oder den Gesetzgeber, der ihn vertritt, bewegen, mit dieser Uebertretung jenes Leiden zu verbinden.

1) Zuerst kommt in Betracht die Theorie, welche das Strafrecht als ein Recht der Wiedervergeltung auffasst (*jus talionis*). So wurde das Strafrecht bei vielen alten Völkern und auch bei Israel (2. Mose XXI, 24) verstanden. Derartige Theorien, wenn auch nicht in der bestimmten Form der *talio*, sondern in derjenigen der sittlichen oder auch juridischen Wiedervergeltung, werden auch unter den spätern Rechtsgelehrten als Grundlage des Strafrechts anerkannt. Auf die Frage, besteht hierzu für die staatliche Gesellschaft ein Recht, m. a. W. ist das Recht der Wiedervergeltung wahrhaft Recht? muss unsere Antwort verneinend ausfallen. Die

---

[1]) Man sehe über diesen Gegenstand *Romang, Willensfreiheit und Determinismus*, S. 40 f.



Sittenlehre, welche im Christenthum ihren höchsten Ausdruck findet, erklärt sich gegen das Recht der Wiedervergeltung in Betreff besonderer Personen unter einander. Das Princip „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ wird von Jesus bestritten (Matth. V, 38, 39). Was nun dem einzelnen Menschen nicht erlaubt ist, das steht auch einer Versammlung von Menschen, also auch der staatlichen Gemeinschaft nicht frei. Aus dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit angesehen, darf sie die ihr angethane Beleidigung nicht vergelten, nur mit der Absicht, sie zu vergelten. Da nun das Recht mit der Sittlichkeit nicht streiten darf, so ist hiermit das Recht der Wiedervergeltung als Unrecht abgewiesen.

2) Eine andere Theorie des Strafrechts ist die Satisfactions-Theorie, nach welcher die Strafe als Ausgleichung oder Aequivalent für das geschädigte Recht angesehen wird. Dieser Theorie zufolge heisst die Strafe *poena* von dem griechischen *ποίνη*, was gleichwie *ἄποινα* bei Homer, Iliad. I, 13 eine Rückvergütung oder Schuldbezahlung andeutet, die man für ein begangenes Unrecht oder Frevel bezahlen muss, daher *poenam luere, solvere.* Das Recht heischt für das Gesetz Genugthuung durch Gehorsam; dasselbe Recht heischt Genugthuung durch Strafe, wo das Gesetz übertreten und das Recht oder die sittliche Ordnung geschädigt wird. Wir bemerken hierzu, dass diese Theorie auf einer rein abstracten Vorstellung ruht. Die Genugthuungstheorie kann sich nicht rechtfertigen. Dass den Anforderungen des Gesetzes genuggethan werden muss, steht fest; aber dass der Uebertreter, welcher der Vorschrift des Gesetzes nicht entsprochen hat, durch das eine oder andre Leiden solche Genugthuung geben muss, ist nicht zu beweisen. Selbst die göttliche Gerechtigkeit, auf die man sich beruft, offenbart sich nicht dadurch als strafende Gerechtigkeit, dass sie eine gewisse willkürliche Verbindung zwischen einem Mass von Pein und Leiden und einem Mass von Unsittlichkeit festsetzt, sondern in der natürlichen Verbindung zwischen Sünde und Elend, wie dies in der evangelischen Lehre der *κρίσις* im vierten Evangelium deutlich ausgedrückt ist. Man will das verletzte Recht herstellen. Aber kann dies dadurch geschehen, dass der Uebertreter gestraft wird? Wird damit das begangene Unrecht ungethan gemacht, die thatsächliche Störung der Ordnung weggenommen? Die Satisfactions-Theorie ist also eine Fiktion. Sie passt selbst dann nicht, wenn sie als Theorie dem sogenannten *göttlichen* Rechte entlehnt wird. Dem göttlichen Satisfaktionsrecht zufolge ist durch das Opfer am Kreuz der göttlichen

Gerechtigkeit ein für allemal genuggethan. Eine Straftheorie, die immer von neuem Genugthuung fordert, sündigt daher gegen die Regel *ne bis in idem* und widerstreitet dem göttlichen Recht. Ueberdies ist diese Theorie nichts anderes als ein verstecktes *jus talionis*. Die Wiedervergeltung ist zwar hier nicht der Rechts*grund*, aber das Mittel zur Sühnung der Missethat; die Strafe bleibt Wiedervergeltung durch das Anthun eines Masses von Schmerz und Leiden. (*Malum passionis quod infligitur ob malum actionis*)[1]). Vom Uebertreter wird auch hier geglaubt, dass er Schmerz *leiden* müsse, weil er Schmerz *verursacht* hat. Die Uebereinstimmung zwischen *poena*, das ursprünglich *Lösegeld* bedeutet, dem französischen *peine* und unseren *Pein*, *peinigen*, *peinliches Recht* ist unverkennbar.

Die Satisfactionstheorie, welche Kant mit philosophischen Gründen vertheidigt hatte, wurde in unserer Zeit in der *Philosophie des Rechtes*, von Stahl folgendermassen abgeändert. Die Gesellschaft ist eine göttliche Einrichtung, das Gesetz ein Ausfluss der göttlichen Gerechtigkeit. Wer die gesellschaftliche Ordnung zerstört, empört sich gegen Gottes Ordnung und richtet ein eigenes Reich auf gegen den von Gott eingesetzten Staat. Diese feindliche Macht muss gebrochen werden; der Staat als Gottes Diener muss seine Macht gegen den Uebertreter geltend machen. Dazu muss der Uebertreter entweder vertilgt oder nach dem Massstabe seiner Schuld in seiner natürlichen Kraft und Freiheit beschränkt werden. Der Rechtsgrund ist hier nicht, die Gesellschaft von Ruhestörern zu befreien, sondern lediglich die Handhabung der Gerechtigkeit als solcher *ut justitiae satisfiat, Wiederherstellung der durch das Verbrechen gestörten göttlichen Ordnung*.

Bei diesem Strafbegriff wird die Ausübung des göttlichen Rechts aus einem theokratischen Gesichtspunkt als eine Abbildung oder Nachahmung des göttlichen Rechtes betrachtet. Wie wir oben bemerkten, lässt sich derselbe eben so wenig nach christlichen Principien als nach einer rein philosophischen Gotteslehre rechtfertigen. Gesetzt aber auch, er liesse sich theologisch, d. i. vom Standpunkte Gottes aus rechtfertigen, so würde doch dies Recht Gott allein zukommen, aber nicht auf das menschliche Strafrecht seine Anwendung finden. Um das Böse zur Handhabung des Rechtes strafen zu können (*ut fiat justitia*) müsste man die Principien, die innerlichen Beweggründe und Triebfedern, die Verdorbenheit des Herzens, m. a. W., die

---

[1]) Grotius, De jure belli et pacis. Lib. II, c. 20.

Wurzel der sündigen Thaten treffen und nicht nur die verkehrten *Thaten*. Der menschliche Richter vermag indessen nur das letztere. Der endliche Mensch, der kein Herzenskündiger ist, kann nur die Thaten als Uebertretung des Gesetzes (*παράβασις*), nicht die Gesinnung treffen, ausser, insofern diese in *Thaten* sich offenbart. Gesetzt also, dass dem Rechte durch das Ausrotten oder das Kraftlosmachen des Uebertreters genuggethan werden müsste, so würde die Anwendung dieses Mittels doch ausser dem Bereiche des menschlichen Richters liegen; und wäre eine solche Genugthuung die Grundlage des Strafrechtes, so würde dieser dadurch, dass er den Uebertreter nur wegen seiner *That* und nicht wegen seiner *Gesinnung* strafte, seiner Aufgabe nicht entsprechen, und da er den Uebertreter straft, den viel ärgern Sünder jedoch, der sich in den Schranken des Gesetzes hält, oft nicht strafen kann, die Gerechtigkeit nicht, oder doch wenigstens höchst mangelhaft, handhaben. Allein auch abgesehen von diesen Bedenken, kann der Mensch sich seinen Mitmenschen nicht in diesem Sinne als Richter gegenüber stellen. Wer selbst in vielem fehlt, und selbst durch seine Sünden die sittliche Ordnung täglich stört, und also um der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun, selbst verdienen würde, vertilgt oder durch Entziehung seiner Freiheit oder durch irgend ein anderes Leiden kraftlos gemacht zu werden, hat keine Gründe, sich für befugt zu achten, den Mitmenschen, wie weit er auch abgewichen sein möge, seine Missethat büssen zu lassen. Wenn der Zweck der Strafe die Handhabung der göttlichen Gerechtigkeit in dem Staate ist; mit welchem Rechte darf sich dann ein Sünder dem Mitsünder als Richter gegenüber stellen, da selbst der heilige Herr die Ausübung dieses Rechtes auf Erden sich nicht vorbehielt, sondern dem überliess, der gerecht urtheilt (1. Petri II, 23)? Besser als wenn er sich nach Stahl auf den göttlichen Richterstuhl gestellt hätte, urtheilte Joseph, als er seinen Brüdern, die seine strafende Gerechtigkeit fürchteten, zur Antwort gab: „bin ich an Gottes Stelle?“ (1. Mos. L, 19), während Jesus bezüglich einer Theorie, wie diejenige Stahl's, gesagt haben würde: „richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet.“ Die Theorie Stahl's ist also in Praxis unausführbar, und wenn sie dies auch nicht wäre, so würde sie doch auf einer Anmassung ruhen, welche von der Ethik als unberechtigt abgewiesen wird.

3) Eine dritte Theorie des Strafrechtes ist die Lehre, nach welcher das Böse an dem Uebelthäter gestraft wird, um andere vom Bösesthun *abzuschrecken*. Auch diese Theorie ist verwerflich. *Strafe*

als *Abschreckungs*mittel verwechselt das *Wesen* und den *Zweck* der Strafe mit dem, was u. a. die *Folge* derselben sein kann. Straft man jemand mit der Absicht, andere *abzuschrecken*, so straft man ihn zum Nutzen eines dritten. Man würde also, wenn die Strafe keinen andern Grund hätte, den Uebertreter dem Nutzen anderer aufopfern und damit einer Nützlichkeitslehre huldigen, bei welcher durch den *Zweck* die *Mittel* geheiligt würden. Auch würde aus dieser Theorie folgen, dass die strengsten und grausamsten Strafen die passendsten seien, was jedoch, aus dem Gesichtspunkte der Menschlichkeit betrachtet, seine grossen Bedenken hat. Straft man ihn dagegen um *ihn selber* künftighin vom Bösen zurückzuhalten (*ne peccetur*), so mag dieser Zweck für sich selbst ganz lobenswerth sein, aber er liefert als solcher noch keinen Rechtsgrund und es bleibt die Frage übrig, mit welchem *Rechte* die Gesellschaft sich der Strafe bedienen dürfe, um dieses Ziel zu erreichen.

4) Einer vierten Theorie des Strafrechts zufolge wird die Strafe zur *Besserung* der Missethäter angewandt. Ein schon entwickelter Einwand trifft auch diese Theorie. Da der Richter nur die Thaten, nicht aber die böse Gesinnung, so lange sie sich nicht in ungesetzlichen Thaten offenbart, treffen kann, so kann die Besserungstheorie nicht gehörig angewendet werden, da ja die Gesellschaft in diesem Falle gegen Diebe, Mörder u. s. w. ihre Besserungsmittel anwenden, den übrigen oft nicht minder grossen Sündern aber sich entziehen würde. Auch abgesehen davon, ist diese Theorie verwerflich, da sie den Begriff der *Strafe* verkennt und das Wort *Strafe* in einer uneigentlichen Bedeutung nehmen muss. Mit welchem Zweck sie auch angewendet werde, ist die *Strafe* etwas nicht Wünschenswerthes, ein zu erleidendes Uebel. Bei der Besserungstheorie verändert sich die Strafe in etwas Gutes und Wünschenswerthes; die Strafe wird ein Erziehungsmittel und also *Wolthat* und verlässt damit ihren ursprünglichen Begriff, ganz zu geschweigen von dem befremdlichen Umstande, dass das Begehen einer Missethat die Bedingung wird für den Genuss einer Wolthat. Bei dieser Theorie findet eine Verwechselung zweier sehr verschiedenen Begriffe statt: *κόλασις*, *κρίσις*, *poena*, *Strafe* und *παιδεία*, *παιδεύειν*, *castigatio*, (*ut castus h. e. bonus fiat maleficus*) *Züchtigung*, die, wie in der Bibel, namentlich im neuen Testament, geschieht, wol unterschieden werden müssen. *Strafe* (*κολάζειν*, *κρίσις*) *Gericht* im Sinne vom Strafgericht ist das Werk des Richters (Apg. IV, 21), d. i. Gottes, wie

er auf dem gesetzlichen Standpunkt gedacht wird; *παιδεύειν, castigare, züchtigen,* d. i. *züchtig, tugendhaft* machen, ist dagegen das Werk eines Vaters, d. i. Gottes, wie er auf dem evangelischen Standpunkt gedacht wird (Hebr. XII, 5 — 11). Im neuen Testament kommen *κρίσις, κολάσις, Strafe* nirgends als Besserungsmittel vor, wenn auch nach der von Gott festgesetzten Weltordnung die Besserung eine Folge der Strafe sein kann. Selbst im 4. Evangelium, wo zwar die Strafe (*κρίσις*) aufhört etwas äusserliches und willkürliches zu sein und vielmehr die Strafe (*κρίσις*) selbst als dem Unglauben und der Sünde anhaftend vorgestellt ist, wird doch der Begriff der Strafe festgehalten. Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, er trägt in dem Unglauben selbst, weil er sittliche Ohnmacht und Elend ist, seine Strafe, aber auch diese *κρίσις* ist an und für sich kein Besserungsmittel, wenn auch die als solche erkannte Strafe in ihren Folgen heilsam wirken kann, um dem Sünder die Augen über das Böse zu öffnen. Dass das Wesen der *κρίσις* als solche bei dem vierten Evangelisten noch kein Besserungsmittel ist, erhellt deutlich, wo Jesus (Joh. XVI, 11) sagt, dass der Oberste dieser Welt *gerichtet ist* (*κέκριται*), womit Jesus deutlich nicht die Besserung oder Bekehrung, sondern das Strafurtheil über den Obersten dieser Welt gemeint hat (*ἐκβληθήσεται ἔξω* Joh. XII, 31), insofern das Böse durch die stets zunehmende Macht des Guten kraftlos gemacht und endlich vernichtet wird. Wie *Strafe* und *Zucht* ganz verschiedene Begriffe sind, tritt endlich nirgends stärker hervor, als wenn man diese Begriffe auf Jesus, den Sündlosen, anwendet. Jesus ist nicht von Gott *gestraft.* Was er gelitten hat, war weder in dem altjüdisch-juridischen Sinne eine *κόλασις* noch in dem ethischen Sinne des vierten Evangelisten eine *κρίσις*, wol aber eine *παιδεία*, auf dass er, durch Leiden bewährt, Gehorsam lernen sollte (Hebr. V, 8).

5. Andere Criminalisten haben denn auch die verschiedenen hier vorgetragenen Theorien über Zweck und Wesen der Strafe aus der Wissenschaft verbannt. Die Gesellschaft hat kein Recht, sich zu rächen; sie ist nicht befugt den Uebertreter zu strafen um dem Rechte Genüge zu leisten und hiermit sich an Gottes Stelle zu setzen, wenn sich dieser Begriff auf ethischem und theologischem Gebiete auch rechtfertigen liesse: aber sie hat wol das Recht, die von ihr anerkannte und im Gesetze ausgedrückte Ordnung gegen einen jeden, der diese Ordnung stört, zu vertheidigen. Das Recht zur Selbstvertheidigung hat jedes Individuum, aus dem ein-

fachen Grunde, weil ein jeder für sich das Recht hat, als ein Glied seines Geschlechtes zu bestehen. Wenn dieses Bestehen bedroht wird, so braucht derjenige, der sich vertheidigt, nur sein gutes, ihm von der Natur verliehenes Recht. Dasselbe Recht hat die Gesellschaft. Sie macht Gesetze nicht nur nach Uebereinkunft (*contrat social*), sondern als Ausdruck der sittlichen Ordnung, insoweit sie diese kennen lernte. Das geschriebene Recht ist der Ausdruck dessen, was die Vernunft auf der Entwicklungsstufe, die ein Volk erreichte, als objectives *Recht* kennen gelernt hat, weshalb denn auch das bestehende Recht oder die Gesetze können und müssen verändert und verbessert werden, sobald die Ueberzeugung von einer besseren Auffassung oder Darstellung des Rechtes allgemein unter einem Volke oder bei denen, in welchen die Vernunft eines Volkes ihr Organ hat, durchgedrungen ist. Um bestehen zu können, hat die Gesellschaft das Recht, diese Ordnung festzustellen; sie hat ebenso das Recht dieselbe zu handhaben und, indem sie das thut, ihr Bestehen gegen Verletzung zu vertheidigen. So verbürgen ihre Glieder einander gegenseitig das Recht ihres Daseins, ihres persönlichen Eigenthums, ihrer Sicherheit, ihrer Ehre u. s. w., insofern auch diese Rechte aus dem individuellen Recht der Existenz unmittelbar entspringen.

Um die Ordnung zu handhaben und ihr Recht auf Selbstvertheidigung auszuüben, hat die Gesellschaft die nöthigen Mittel angeordnet. Wie sie tolle Hunde mittels der Polizei aus dem Wege räumt, Wahnsinnige einsperren, Bettler aufnehmen lässt und Trunkenbolde, welche die öffentliche Sicherheit in Gefahr bringen, von der Strasse verweist, weil sie das persönliche Dasein der Uebrigen in Gefahr bringen, so hat sie auch das Recht, den Ehrlosen, der die Sittlichkeit öffentlich antastet (*outrage public*) und alle ihrer Sicherheit gefährliche Uebelthäter, die das Leben, das persönliche Eigenthumsrecht u. s. w. ihrer Mitmenschen nicht achten, unschädlich zu machen und für die Folge sich selbst gegen deren Angriffe zu sichern. Wer zur Sicherung der Gesellschaft die Ordnung handhaben muss, die Polizei oder der Richter, und welche Mittel in besonderen Fällen angewandt werden müssen, hängt nicht von der Willkür der Einzelnen ab, sondern wird ebenso durch das Gesetz geregelt nach der Natur der Missethat und der grösseren oder geringeren Gefahr, welche der Gesellschaft von Seiten des Missethäters droht. Um darüber urtheilen zu können, hat der Richter in Betracht zu ziehen den Grad der sittlichen Verkehrtheit des Missethäters,

insoweit derselbe aus seinen Thaten und den Umständen, unter welchen sie begangen wurden, erhellen kann. Der Gesellschaft droht eine geringere Gefahr von jemand, dessen sittlicher Zustand es noch mit sich bringt, dass er leicht einen Diebstahl begeht, als ihr von einem solchen droht, der sich im Stande zeigt, jemand des Lebens zu berauben. In Betreff dieses weniger gefährlichen Missethäters braucht also das Mittel zur Sicherung auch weniger streng zu sein. Ferner zieht der Richter in Betreff derselben That die Umstände in Betracht, unter denen sie begangen wurde, ob jemand z. B. aus Mangel an Brod gestohlen hat, oder ob er es nur that, um sich zu bereichern. Der erstere ist weniger schlecht und also auch weniger gefährlich als der letztere und wider ihn braucht also ein weniger kräftiges Sicherungsmittel angewendet zu werden. Wer einen Todschlag in der Leidenschaft, in der Trunkenheit begeht, ist weniger schlecht und also auch weniger zu fürchten als der Giftmischer, der Monate lang über die Ausführung seines Planes nachgesonnen hat. Wäre der erstere nicht trunken oder seine Leidenschaft nicht aufgeregt gewesen, so — wird man annehmen dürfen — würde er das Böse nicht begangen haben. Der zweite dagegen befindet sich in einem so verdorbenen sittlichen Zustande, dass von ihm die Gesellschaft fortwährend das ärgste zu fürchten hat. Daher die grössere Strenge, mit welcher die Gesellschaft zu ihrer Sicherung gegen ihn einschreitet. Auch die Wiederholung derselben Uebelthat (*recidive*) kommt in Betracht, weil derjenige, der wiederholt stiehlt oder einen Todschlag begeht, den thatsächlichen Beweis liefert, dass er schlimmer und also gefährlicher ist, als derjenige, der es nur einmal that, und von dem man also hoffen darf, dass er durch eine Störung der Ordnung die Gesellschaft nicht wieder beunruhigen werde. Wenn man dagegen einwirft, dass vielleicht unter denjenigen, die nie etwas thaten, worauf die Gesellschaft dem Gesetze zufolge ihre Sicherheitsmassregeln anwenden kann, schlechtere und gefährlichere Menschen seien als diejenigen, die der Justiz in die Hände fallen, so geben wir das zu; aber darüber kann die Gesellschaft nicht urtheilen. Sie kann also das Sicherungsmittel nur anwenden, wenn ihr das Gefährliche gewisser Personen thatsächlich bewiesen ist. Ueberdies ist Sicherung nur nothwendig gegen diejenigen, welche durch ihr Betragen zu erkennen geben, dass sie die Rechte anderer nicht achten wollen. Unsittliche Thaten, durch welche das gesellschaftliche Recht und die Sicherheit anderer nicht verkürzt werden, z. B. mit gegenseitiger Einwilligung und ausser-

halb des Gesichtskreises der Gesellschaft begangene Unkeuschheit, liegen ausser dem Bereich und der Befugniss des Richters.

Die Sicherungstheorie verdient im Strafrecht auch deshalb Empfehlung, weil sie nicht nur einen haltbaren Rechtsgrund darbietet, sondern auch darum, weil sie zur Sicherung der Gesellschaft keine stärkeren Massregeln verlangt als auf einem gegebenen Standpunkt der socialen Entwicklung durchaus nothwendig sind. Dieser Theorie zufolge *kann* also die Todesstrafe angewendet werden, aber wo die Gesellschaft in Culturländern zu ihrer Sicherheit solcher Mittel nicht mehr bedarf, da muss sie abgeschafft werden. Wenn man sagt, die Gesellschaft soll hinsichtlich des Missethäters mehr thun als sich vertheidigen, und damit ihrem eigenen Vortheil nachzugehen, da es sich gehört, dass sie auch Sorge trage für seine sittliche Besserung, so kann man dem im Namen der wahren Menschlichkeit von Herzen zustimmen und unsere Zeit preisen, dass der Gefangene Gelegenheit erhält, durch Einzelhaft, Unterricht und Ermahnung gebessert zu werden; allein dies hebt nicht auf, dass weder das Hauptziel noch der eigentliche Rechtsgrund des Criminalrechtes die Besserung, sondern lediglich die Zügelung des Missethäters und die Sicherung der Gesellschaft ist, und dass streng genommen die sittliche Besserung in das Gebiet der Philanthropie und nicht in dasjenige des Rechtes gehört, wenn auch der Staat sich beide kann angelegen sein lassen, und es auch wünschenswerth ist, dass beide vereinigt wirksam seien.

Nach dieser Anschauung vom Criminalrechte, das nach dem Angeführten eher Recht zur Handhabung der Ordnung, Recht der Gesellschaft sich selbst sicher zu stellen, als *Straf*recht heissen müsste, obgleich wir über den Namen nicht streiten wollen, entsteht nun die Frage, ob auf deterministischem Standpunkt das Criminalrecht im angeführten Sinne ausgeübt werden darf. Wenn man dies verwirft, so wird man auch das Recht verwerfen müssen, gegen gefährliche Thiere, Insekten oder wüthende Hunde sich zu sichern; weil diese ja nur, ihrer Natur folgend, stechen oder beissen und also determinirt durch ihre Natur oder auch durch den Zustand, in welchem sie sich befinden, wenn sie uns beissen. Dann wird man auch behaupten müssen, dass die Gesellschaft ausser der Sorge, die sie für die Wiederherstellung Irrsinniger trägt, nicht Bedacht nehmen dürfe auf Sicherheitsmassregeln gegen dieselben, weil sie, wie man sagt, es nicht ändern können, dass sie irrsinnig sind. Man nehme an, der Determinismus sei Wahrheit,

man nehme an, eine jede sündige That hänge nothwendig zusammen mit jemandes noch mangelhaftem sittlichen Zustande, der eine Folge seiner sittlichen Unkenntniss, seiner grösseren oder geringeren Anlage zu sündigen, verwahrlosten Erziehung u. s. w., man nehme ferner an, in einem gegebenen Augenblick hätten in Verbindung mit der Verführung zu sündigen alle diese Ursachen zusammen das Begehen einer bestimmten That in diesem Augenblicke nothwendig gemacht: würde denn die Gesellschaft sich gegen den Menschen, dessen schlechte Beschaffenheit Ursache seiner Missethat war, nicht ebensogut sicher stellen dürfen, wie gegen die Wespe, die da sticht, oder den Wolf, der uns anfällt? Man füge hinzu, dass das Sicherungsmittel, mit welchem die Gesellschaft den Uebelthäter bedroht, so eingerichtet ist, dass es sich eignet, wenn auch nicht ihn sittlich zu bessern, so doch seine böse Lust zu zügeln, so dass man annehmen darf, der Dieb könne, wenn auch (so lange er noch nicht innerlich gebessert ist) nicht das Stehlen *wollen*, doch die *That* des Diebstahls unterlassen, insofern die sinnliche Lust zu stehlen durch die Vorstellung von dem zu erleidenden Nachtheil reichlich aufgewogen und verhindert werde, zur That überzugehen; — und das so betrachtete Criminalrecht kann sein Bestehen in der Gesellschaft der auf deterministischem Standpunkt vollkommen rechtfertigen.

Was dagegen bemerkt wird[1]), dass, wenn der Missethäter nur thut, was er in Folge des Zustandes, in welchem er sich befindet, nicht unterlassen kann, man dadurch, dass man ihn zügle, sein persönliches Recht antaste, hat nicht den mindesten Grund. Denn niemand hat ein *Recht*, alles zu thun, was seine Natur ihm eingiebt, weil das Recht des einen durch dasjenige des andern beschränkt wird. Oder sollte der Räuber, der mich bedroht, das Recht haben, ungehindert *seiner* bösen Natur zu folgen und ich dagegen nicht das Recht haben, mein Leben zu vertheidigen?

Stellen wir uns nun auf indeterministischen Standpunkt und fragen wir dann, wie von diesem Standpunkte das Criminalrecht beurtheilt werden muss. Wozu, fragen wir, werden zur Sicherung der Gesellschaft gegen den Missethäter Massregeln ergriffen, wenn nach dem Indeterminismus, der zwischen Zustand und Wille keine ursächliche Verbindung anerkennt, aus seiner Missethat gar nicht erhellt, dass seine Beschaffenheit schlecht ist, sondern nur, dass er

---

[1]) Hoekstra, S. 314. 315.

gerade so etwas wollte? Dann giebt es ja nicht den geringsten Grund, sich vor dem, der heute einen Mord beging, mehr zu fürchten als vor einem andern, der solche Missethat nicht begangen hat. Denn der erste wird nur zu wollen haben, es künftig nicht zu thun, der andere, der immer ehrbar lebte, wird vielleicht morgen gerade so gut einen Mord begehen können als der Mörder, denn beide handeln kraft eines Willens, der durch nichts determinirt ist, kraft einer Zufälligkeit und nicht in Folge ihres sittlichen Zustandes, so dass beide gleich wenig oder gleich sehr gefährlich sind. Wozu ferner „mildernde Umstände" in Betracht ziehen in einer Lehre, in welcher Umstände überhaupt, sowol innerliche als äusserliche Zustände auf das Wollen und Handeln eines Menschen doch nicht den geringsten determinirenden Einfluss ausüben noch ausüben können? Wozu von Abschreckung, wenn nicht als Zweck, so doch als Folge der Strafe, reden, da Abschrecken die Möglichkeit eines Einflusses und also der ursächlichen Wirkung auf den Willen unterstellt, und der freie Wille der Indeterministen über jeden Einfluss auch der stärksten Motive erhaben ist? Auf indeterministischem Standpunkt bleibt in dem Criminalrecht nichts anders übrig als das Princip der Genugthuung (*ut fiat justitia*). Der Missethäter, der sündigt, allein weil er so will, der im Stande das Gute zu thun, dennoch das Böse will, dieser Missethäter wird gestraft, nicht, um ihn künftig abzuschrecken, was, wie wir gesehen haben, etwas zweckloses wäre, nicht um die Gesellschaft sicher zu stellen, sondern einfach *ut justitiae satisfiat*. Die Principien des heutigen Criminalrechts passen also nicht zu dem indeterministischem, sondern nur zu dem deterministischem Standpunkt. Auf dem indeterministischen Standpunkt bleibtdie Satisfactions-Theorie in ihrem Rechte, wie wir denn auch früher gesehen haben, dass die kirchliche Satisfactions-Theorie ganz auf die Unterstellung des freien Willens gebaut ist[1]). Es kann uns also auch nicht Wunder nehmen, wenn wir die juridische und die kirchliche Satisfactions-Theorie von denselben Personen vertheidigen hören. Wird die Satisfactions-Theorie beseitigt, so verlasse man dann eben so sehr den indeterministischen Standpunkt, der sowol auf juridischem als auf kirchlichem Gebiete der Grund dieser Theorie ist.

---

[1]) S. oben, S. 157. 158.

VII. Abtheilung.

Der freie Wille und das Dasein Gottes.

§. 1.

Der freie Wille im Widerspruch mit der Anerkennung Gottes als des absoluten Wesens.

Dass das Dasein Gottes als des Unendlichen oder des absoluten Wesens mit der Theorie vom freien Willen nicht zusammen zu denken ist, wird allgemein anerkannt. Die Reformatoren und zwar LUTHER und MELANCHTHON sowol als ZWINGLI und CALVIN und, deren Fusstapfen folgend, unter den reformirten Theologen die sogenannten Supralapsarier BEZA, ZANCHIUS, PISCATOR, DANAEUS, PETRUS MARTYR, BOGERMAN, GOMARUS, MACCOVIUS, BURMAN[1]), denen es mit der Anerkennung der absoluten Eigenschaften Gottes Ernst war, verwarfen alle zusammen das Bestehen eines freien Willens[2]). Ihr Fehler bestand darin, dass sie dogmatisch *a priori* die Unendlichkeit oder unumschränkte Oberherrschaft Gottes feststellten, und auf diese Voraussetzung die Verwerfung des freien Willens bauten, wobei sie die wichtigsten anthropologischen Fragen vernachlässigten, mit welchen als der empirischen Grundlage die wissenschaftliche Untersuchung zu beginnen hat. Man ging dogmatisch von dem Gottesbegriff aus, anstatt dass man psychologisch mit dem Menschen angefangen hätte. Man stellte voran: Gott besteht als der Unendliche, also kann es keinen freien Willen geben. *Libertatem homini ademit divina praedestinatio* schrieb MELANCHTHON, anstatt *empirisch* zu

---

[1]) Siehe Scholten, Leer der Hervormde Kerk, II. S. 370.

[2]) a. a. O. 558. 559.

untersuchen: Giebt es einen freien Willen oder nicht? um dann von da aus auf die Frage nach Gottes Sein zu antworten. Ebenso bekümmerten die Reformatoren sich wenig darum, ob der gewöhnliche Schuldbegriff, den sie gleich ihrer Gegenparthei festhielten, mit der Verwerfung des freien Willens zu reimen sei; und während sie die Sünde als einen Ausfluss des göttlichen Weltplans betrachteten, lehrten sie zugleich, was damit streitet, dass die Sünde ein Ausfluss der menschlichen *Schuld* sei. *Cadit homo, providentia Dei sic ordinante sed suo vitio cadit* lehrte selbst der supralapsarische CALVIN, der nicht nur die Erlösung, sondern auch ADAM's Fall aus dem Rathschluss Gottes erklärte[1]).

§. 2.

Die Anerkennung des freien Willens bei den ersten Menschen im Zustande der Gerechtigkeit vereinigt mit der Anerkennung Gottes als des absoluten Wesens.

Nachdem sie dieses Widerspruchs sich bewusst geworden, versuchten die späteren Theologen der reformirten Kirche den Schuldbegriff zu retten, indem sie die Schuld auf den ersten Menschen warfen. ADAM, so lehrten die Infralapsarier mit AUGUSTIN, besass einen freien Willen und fiel also durch eigne Schuld. Ging durch seinen freien Fall das Vermögen des freien Willens für seine Nachkommenschaft verloren, war hierdurch für die Individuen, Mann für Mann, die Sünde nothwendig geworden, so hob dies nicht auf, dass die Schuld auf Rechnung des Geschlechtes blieb[2]). So glaubte man den Schuldbegriff durch den Begriff einer erblichen Schuld zu retten, ohne jedoch zu bedenken, dass auf ethischem Standpunkt der eine für den andern keine Schuld eingehen kann und, dass man nicht die Wahrheit des individuellen Seins opfern darf, um das Geschlecht als Einheit vorzustellen. Ueberdies blieb mit der Erkenntniss der Schuld auch das *Bewusstsein* der Schuld, das nur aus dem Bewusstsein eines individuellen freien Willens abzuleiten ist, bei dieser Theorie unerklärt. Dazu kam, dass dadurch, dass man den Schuldbegriff in diesem Sinne feststellte, die Absolutheit Gottes nicht weniger als bei den Pelagianern, die man bestritt, aufgehoben

---

1) Institut: III, XXIII, 8.

2) So der *Heidelb. Katechismus*, Frage und Antwort 6—8, und die *Nederl. Geloofsb.* art. 16.

wurde. Wenn Adam durch seinen freien Willen und nicht kraft der göttlichen Vorherbestimmung gefallen war, wenn Gott nicht über den noch nicht gefallenen Menschen, sondern über Menschen, der durch eigene Schuld fallen sollte, bestimmt hatte: so war durch den ersten Menschen der ursprüngliche Gottesplan vereitelt. In Folge des freien Willens Adam's entsprach die Wirklichkeit nicht dem ursprünglichen Schöpfungsplan. Was Gott als Schöpfer nicht gewollt hatte, geschah, weil der Mensch es wollte. Der Schuldbegriff war, wenn auch auf ungenügende Weise, gerettet, aber auf Kosten des Gottesbegriffes.

§. 3.

Das wechselsweise Anerkennen und Verwerfen des freien Willens in dem gefallenen Menschen, vereinigt mit der Anerkennung Gottes als des absoluten Wesens.

Gleich den reformirten Infralapsariern erkannten die lutherischen Theologen an, dass die Schuld von Adam verursacht sei. Verschieden von den Reformirten lehrten sie jedoch auch nach dem Falle ein kleines Ueberbleibsel des freien Willens, das gross genug sei, um auch in dem einzelnen Menschen die Schuld und das Schuldgefühl zu erklären. Die Behauptung der menschlichen Schuld und das dabei unterstellte *liberum arbitrium* waren jedoch nicht zu reimen mit ihrer Vorstellung vom gefallenen Menschen als einem Wesen, gleich einer *Leiche* oder einem *Klotze*, in welchem selbst der letzte Rest geistigen Lebens ausgelöscht sei. Ueberdies that man nicht weniger als die reformirten Infralapsarier durch die Anerkennung der Schuld dem Begriff der Absolutheit und Unendlichkeit Gottes Unrecht, und die Consequenz dieser Lehre bringt es mit sich, dass man die wirkliche Welt als ein Missglücken des göttlichen Weltplans betrachtet[1]).

§. 4.

Vollständige Anerkennung des freien Willens, vereinigt mit der Verwerfung der Absolutheit des göttlichen Wesens.

Die Socinianer erkannten den freien Willen an als das ungeschwächte Eigenthum nicht nur Adam's vor dem Fall, sondern auch

[1]) Leer der Hervomde Kerk. II. S. 342, 343.

eines jeden individuellen Menschen. Sie verwarfen mit der Lehre von der erblichen Schuld, dass die Schuld von Adam durch Repräsentation für alle eingegangen worden sei. Auch nach Adam fällt jeder, gerade wie dieser, kraft seines eigenen freien Willens und also durch eigene individuelle Schuld. So wurde der freie Wille gerettet, aber die Consequenz verbot mit der Behauptung dieses freien Willens die Lehre zu vereinigen, dass Gott das absolute Wesen sei. Die Socinianer lehrten den freien Willen, aber die Anerkennung der Unendlichkeit und der absoluten Eigenschaften Gottes ging in ihrem System verloren. Gott, lehrte man nun, sei nicht allgegenwärtig, denn an der Stelle, wo ein freier Wille wirksam ist, da ist Gott nicht. Gott ist nicht allmächtig, denn er kann das Böse nicht verhindern, ohne den freien Willen des Menschen zu schädigen. Gott ist nicht allwissend, denn er kann nicht voraus wissen, was nicht nothwendig geschehen wird und also auch nicht, was durch den freien Willen der Menschen zu Stande kömmt. Gottes Ewigkeit ist nicht das absolute Bestehen Gottes über der endlichen Form der Zeit. Gott selbst geht mit dem Strom der Zeit und erhält von dem, was durch den menschlichen Willen hervorgebracht wird, erst Kunde, wenn der Willensakt in der Zeit vollbracht wird. Gottes Gerechtigkeit und Liebe sind ebenfalls keine nothwendige oder absolute Eigenschaften. Er straft die Sünde weil und wenn er will, aber nichts hindert ihn, den Menschen nicht zu strafen und ihm Vergebung zu schenken, so dass von der Nothwendigkeit eines Sühnopfers zur Tilgung der Schuld keine Rede sein kann. Die Socinianer lehrten das ungeschwächte Vermögen des freien Willens, aber sie leugneten als damit nicht zu vereinigen die Absolutheit des göttlichen Wesens[1]).

§. 5.

Trennung der absoluten Vorherbestimmung Gottes von seinem absoluten Vorherwissen zu Gunsten des freien Willens.

Die Remonstranten fürchteten, diese Consequenzen zuzulassen. Zwar ist auch nach ihnen die Wirklichkeit auf sittlichem Gebiete, insofern sie ein Werk des menschlichen freien Willens ist, kein Ausfluss des Rathschlusses Gottes; zwar verursacht auch ihnen Gott nicht alles, namentlich nicht, was durch den menschlichen *Willen*

---

[1]) Scholten, Leer der Hervormde Kerk, II. S. 163.

und die menschliche *Schuld* verursacht wird, aber er hat doch alles, auch dasjenige, was der Mensch wollen wird, von Ewigkeit her gewusst. Das Böse, welches als Produkt des freien Willens nicht absolut von Gott verursacht ist, wurde jedoch von Gott vorausgesehen. — Sie bedachten indessen nicht, dass dasjenige, was nicht *nothwendig* geschieht, sodass es kraft des freien Willens auch nicht geschehen kann, kein Gegenstand des Vorherwissens sein kann und, dass es für Gottes Vorherwissen nur Eine Möglichkeit, kein Sein und Nichtsein zugleich geben kann. Dabei lehrten sie in Artikel 3 der Remonstranz, dass „der Mensch den Glauben nicht durch seinen freien Willen hat," während sie dagegen das Nichtglauben vom freien Willen abhängig machten. Diese Inconsequenz war handgreiflich. Der von Gott *gewirkte* Glaube musste also nach und nach ein lediglich *vorausgesehener* Glaube werden, was in der That schon in Art. 1 und 2 der Remonstranz nicht undeutlich ausgesprochen war[1]). Allmählich näherten sich denn auch die Remonstranten, namentlich Episcopius und Vorstius, in ihrer Lehre über Gott der socinianischen Verwerfung der absoluten Eigenschaften Gottes[2]).

§. 6.

Spätere Versuche, den freien Willen mit dem Dasein Gottes als des absoluten Wesens zu vereinigen.

a. Freier Wille und göttliche Zulassung.

Um sich aus dieser Verlegenheit zu retten, brachten die späteren Theologen, ältern nachfolgend, den Unterschied zwischen dem was Gott *will* und *wirkt* und dem, was er *zulässt* zur Sprache. Aber auch damit kam man keinen Schritt weiter. Lässt Gott das Böse zu, kann er es also verhindern, so nimmt man an, dass es verhinder*bar* ist und schädigt den freien Willen. Kann ferner Gott das Böse verhindern, verhindert er es aber nicht: so ist Gott auch die Ursache des Bösen und nicht heilig. Lässt Gott das Böse zu, weil er es nicht verhindern kann, so ist er nicht allmächtig. Zudem wenn Gott in Betreff der freien Willensäusserung bloss als Zuschauer gedacht wird, so muss dies sowol vom Willen zum Guten als vom Willen zum Bösen gelten und damit wird die sittliche Welt seiner Herschaft entzogen. Dann wird die Tugend gerade so wie die Un-

---

[1]) a. a. O. S. 417. 428. [2]) a. a. O. II, S. 444. 445.

tugend das Werk des Menschen ohne Gott, der Religion, welche alles Gute, das Wollen sowol als das Vollbringen, Gott dankt, wird widersprochen und mit den Pelagianern die eigene Gerechtigkeit auf den Thron gesetzt.

b. *Freier Wille und Mitwirkung Gottes.*

Dieselben Bedenken bedrängen die Lehre eines Zusammenwirkens Gottes mit dem Menschen (Synergismus). Insofern nämlich Gott in der Bekehrung wirksam ist, ist der Mensch nicht wirksam und für den Theil, den der Mensch selbst wirkt, ist Gott unthätiger Zuschauer. Nach dieser Vorstellung werden sowol die Anthropologie als die Theologie verkürzt, und sie kann ebensowenig auf sittlichem Gebiet zugelassen werden, als der sogenannte *concursus* oder die *Mitwirkung* Gottes, mit und neben dem Naturgesetz in der Methaphysik. Paulus (1 Cor. III, 6, vergleiche V, 7) lehrt keinen *solchen* Synergismus. Ihm zufolge ist der Mensch ein Mitwirker oder Mitarbeiter Gottes (*ϑεοῦ συνεργός* 1 Cor. III, 9), nicht als ob Gott den einen Theil und der Mensch den andern Theil verrichte (vergl. V, 7), sondern insofern der sittliche Mensch nicht *neben* Gott, sondern *in* Gott wirksam ist und also wollend und wirkend, was Gott will und wirkt, Gottes Mitarbeiter ist.

c. *Das Wollen das Werk des Menschen, die Handlung von Gott verursacht.*

Die Unterscheidung zwischen *Wollen* und *Handeln*, welche früher von Episcopius[1]) gemacht worden ist, kann ebenfalls nicht zur Auflösung des Widerspruchs führen. Wenn man sagt, das *Wollen (volitio)* ist frei, aber die That nicht, so bleibt die Schwierigkeit, dass insofern auch das Wollen selbst ein *agens*, eine innerliche *That* ist, wenigstens diese Art von Thaten aus dem Bereiche der absoluten Ursächlichkeit Gottes hinausgestellt wird und Gott daher getäuscht wird, wenn die Menschen dasjenige nicht wollen was er will, das sie wollen sollen. Ueberdies ruht diese Theorie auf einer Trennung des Wollens und Handelns, welche von der empirischen Psychologie verworfen wird. Jede Handlung nämlich wird durch

[1]) De lib. arb. Opp. p. 200. *Scholten*, *Leer der Herv. Kerk* II. S. 441. Vergl. Hofstede de Groot Instit. Theol. Nat. ed 3. p. 153. die Zeitschrift *Waarheid en Liefde*. 1858. S. 1 ff.



eine That des Willens verursacht. Manchmal hindert Gott, dass dem Wollen die gewollte That nachfolgt, m. a. W. dass das Vorhaben ausgeführt wird, z. B. wenn der abgefeuerte Pistolenschuss, mit dem der Mörder jemand tödten will, nicht trifft. Die Erfahrung lehrt dies; aber es beweist nur, dass der Mensch nicht alles *vollbringen* kann was er *will*, keineswegs aber, dass wo er etwas vollbringt, die *Handlung Gott*, das *Wollen* dem *Menschen* muss zugeschrieben werden. Ein Ereigniss, das nicht ursächlich mit dem Willen zusammenhängt, ist keine Handlung. Wenn die Handlung Gott, der Wille allein dem Menschen zuzuschreiben wäre, so würde der Mensch nicht das Subject dieser Handlung sein und also nicht handeln; woraus dann folgen würde, dass durch den Menschen, der nur will aber nicht handelt, nichts zu Stande kömmt und, dass in der Entwicklung des Weltplans die Wirksamkeit des menschlichen Willens für nichts ist. Auch würde damit das Criminalrecht ganz hinfällig werden; denn es wäre doch ungereimt, jemand wegen Thaten zu strafen, welche er zwar gewollt aber nicht gethan hat. Denn jemanden zu strafen nur weil er etwas Böses gewollt, ohne dass sich dieser Wille thatsächlich gezeigt hat, ist unmöglich. Wenn Hofstede de Groot sagt: unser Wollen ist ein Wirken des *Geistes*, und also *frei*, *Handeln* ein Wirken des *Leibes*, und also in mancher Hinsicht *gebunden* und *unfrei*[1]), so kehrt er damit zu dem Dualismus des Geulinx oder zu der Lehre zurück, dass Gott, so oft die menschliche Seele etwas will, den Körper in Bewegung setzt (*Occasionalismus*), welche mechanische Vorstellung die organische Verbindung zwischen Seele und Leib aufhebt und seit dem lange widerlegten Geulinx, so viel ich weiss, zum ersten und wahrscheinlich auch zum letzten Mal nur von Hofstede de Groot wieder empfohlen wurde. Endlich ist es empirisch unwahr, dass Gott nur das Begehen einer Missethat und nicht den Willen dazu verhindern soll, da die Erfahrung lehrt, dass auch das Vornehmen oder das Wollen der Menschen nicht selten durch allerlei Umstände, die Gott schickt, verändert wird, so dass die Bibel der Wahrheit gemäss lehrt, dass das Herz des Königs in der Hand des Herrn ist wie ein Wasserbach, den er lenkt, wohin er will.

---

[1]) Waarheid en Liefde. 1858. S. 32.

d. Die Anerkennung des freien Willens neben dem Sein Gottes als dem absoluten Wesen, ein Mysterium.

Andere Theologen, sowol Supranaturalisten als Rationalisten, die des Streites müde waren, welcher abwechselnd zu der Verwerfung des freien Willens und zu der Verwerfung der Unendlichkeit und der absoluten Eigenschaften Gottes geführt hatte, und von den verschiedenen angestellten Versuchen, beide zu vereinigen, nicht befriedigt wurden, begnügten sich damit die zwei einander widerstreitenden Behauptungen einfach neben einander zu stellen, während sie die Vereinigung beider für ein Geheimniss erklärten, das ausser dem Bereiche der menschlichen Erkenntniss liege. Auch Schenkel ist dieser Meinung. „*Beides*,“ sagt er, „*ist gleich wahr, dass der Mensch abhängig von Gott und dass er frei ist, beides gleich unwahr, dass der Mensch abhängig sei ohne frei, frei ohne abhängig: das Beklagenswerthe ist nur, dass er das, was erfahrungsgemäss in ihm ist, wissenschaftlich, d. h. für das Bewusstsein nicht leicht darzustellen vermag*“[1]).

Auch Rationalisten, die alle Glaubensmysterien verwarfen, liessen auf diesem Gebiete das Mysterium zu. Bei einem solchen Auskunftsmittel, kann sich jedoch der menschliche Geist auf die Dauer nicht beruhigen und die vom ermatteten Denken eine Zeit lang aufgeschobene Frage musste später aufs Neue aufgenommen werden.

§. 7.

Neue Theorien.

a. Selbstbeschränkung Gottes.

Da alle die genannten Versuche die Freiheit des Willens mit der Weltregierung Gottes in Einklang zu bringen als misslungen angesehen werden müssen; und da der menschliche Geist sich bei der Betrachtung des Widerstreitenden nicht auf die Dauer beruhigen kann: so war es unserer Zeit vorbehalten, eine neue Theorie auszudenken, die Theorie der freiwilligen Selbstbeschränkung Gottes. Gott, sagt man, ist nicht beschränkt in Wissen und Macht, sondern kraft seiner Freiheit beschränkt er sich selbst. In Holland fand diese anderwärts ausgedachte Theorie Vertreter in Hofstede de Groot

---

[1]) Das Wesen des Protestantismus, II. S. 164.

und Chantepie de la Saussaye[1]), welche beiden Männer, wie verschieden auch ihre Anschauungen im Uebrigen sein mögen, auf diesem Boden einander freundschaftlich als Bundesgenossen begegnen. Diese Theorie geht von dem Unmöglichen aus. Sein Wissen beschränken, etwas das man weiss, nicht wissen wollen, ist undenkbar. Seine Allmacht beschränken, d. h. die Macht, die man hat, nicht haben wollen, ist gleich ungereimt. Versteht man darunter, dass Gott seine Allmacht und Allwissenheit zurückhalte, so haben wir hier nicht eine Beschränkung der Macht, sondern ein Nicht-Gebrauch-machen-wollen von der Macht, die man hat; man kehrt damit zu der eben bestrittenen Theorie der göttlichen *Zulassung* zurück. Wäre jedoch auch zuzugeben, dass solche freiwillige Beschränkung der Macht und des Wissens denkbar sei, so würde für die Lösung des Problems doch nichts gewonnen sein. Denn wenn Gott kraft seines Willens in Betreff dessen, was frei ist, sein Wissen beschränkt; so giebt man zu, dass Gott das Freie wissen *kann* und es wird der freie Willensakt, wenn auch nicht etwas, das Gott voraus weiss, so doch etwas zum Voraus wiss*bares* und damit die Contingenz aufgehoben. Wenn Gott seine Allmacht freiwillig beschränkt, so wird damit auch von Gott erklärt, dass er allmächtig auf den Willen der Menschen wirken *könne* und dieser wird, obschon noch nicht determinirt, doch determinabel und der freie Wille gleichfalls aufgehoben. Ferner bedarf es keines Beweises, dass die Macht Gottes, sich selbst zu beschränken, die Macht sein würde, seine Gottheit zu beschränken, d. i. nicht absolut, d. i. kein Gott zu sein. Einige Vertreter dieser Theorie treiben diese Vorstellung denn auch so weit, dass sie Gott die Macht zuerkennen, nicht allein seine Wissenschaft und Macht, sondern auch seine Allgegenwart und Unendlichkeit zu beschränken, woraus sie denn erklären, dass Gottes Sohn = Gott, den Himmel verlassen und sich in die Verhältnisse eines kleinen Kindes beschränkt habe, wie da Costa behauptet und auch Chantepie de la Saussaye früher meinte; welche Vorstellung sie die Menschwerdung Gottes nennen[2]), die aber von der reformirten Kirche in Art. 19 des *niederländischen Glaubensbekenntnisses* und im

---

[1]) Angeführt in meiner: Leer der Hervomde Kerk. II. S. 171. Vergl. Waarheid en Liefde. 1858. S. 58—60. Ernst en Vrede. 1858.

[2]) Leer der Herv. Kerk. I, Voorrede S. IX und II. S. 171. Ernst en Vrede 1853. S. 221. 1858. S. 311. 337.



heidelberger Katechismus, Frage und Antwort 48 abgewiesen und von Calvin[1]) für ungereimt erklärt wurde.

b. Rückkehr zur Verwerfung von Gottes Sein als des absoluten Wesens zu Gunsten des freien Willens.

Das Ungereimte dieser Theorie mag die Ursache sein, dass Pareau[2]) und van der Pot[3]) in Uebereinstimmung mit einigen Deutschen, Philosophen und Theologen, Weisse[4]), Rothe[5]), Martensen[6]), nicht von einer Selbstbeschränkung, Allmacht und Allwissenheit Gottes sprechen, sondern consequenter Weise diese absoluten Eigenschaften Gott absprechen. Das Freie ist nach Pareau nicht zum Voraus wissbar, und Gottes Allwissenheit umfasst daher nicht, was später kraft des freien Willens geschehen wird. Seine Allmacht ist unvermögend, den freien Willen zu beugen. Hören wir van der Pot, so ist Gott nicht unendlich, weil Gott Geist, Licht und Liebe ist. Ist Gott Geist, so ist er kein Stoff, ist demnach etwas nicht, und also durch den Stoff beschränkt. Ist Gott Licht, so ist er keine Finsterniss und, durch die Finsterniss beschränkt, etwas nicht, also nicht unendlich. Ist Gott Liebe, so giebt es andere Wesen ausser ihm, die er lieb hat, also ist er nicht, was diese sind, und daher, auch so betrachtet, nicht unendlich, sondern beschränkt. Man ist so zu Behauptungen zurückgekehrt, die schon von der Geschichte verurtheilt schienen. Man sucht die Freiheit des Willens mit dem Dasein Gottes in Einklang zu bringen durch die Verwerfung der absoluten Eigenschaften Gottes, ohne jedoch zu bedenken, dass man durch die Verwerfung der Unendlichkeit Gottes Gott in die Reihe der endlichen Wesen herabsetzt, mit andern Worten, Gott seiner Gottheit beraubt.

Wenn Gottes absolutes Wissen das Freie nicht mit einschliesst, wenn er es, wie Pareau will, erst dann weiss, wenn es sich thatsächlich offenbart und als That des Willens hervortritt; so ist es, ungeachtet Hoekstra[7]) dies verwirft, obschon nicht exegetisch richtig, doch

---

[1]) Instit. II, XIII, 4.

[2]) Evangel. opbouw der Kerk. S. 88. Warheid en Liefde. 1851. S. 751.

[3]) Waarheid en Liefde. 1849. S. 465 f.

[4]) Die Idee der Gottheit. S. 341 f. 330. Philos. Dogm. I. S. 607.

[5]) Ethik I. S. 120 f.

[6]) Die Chr. Dogm. S. 250.

[7]) Hoekstra, S. 22. 23.

consequent, wenn Hofstede de Groot in dem Gleichniss von den Weingärtnern (Marc. XII, 6) eine Hoffnung Gottes vermeldet findet, die nicht verwirklicht ist und hat es trotz allem, was Gott gehofft und gewünscht hätte, vom Willen der Juden und von Pilatus abgehangen, ob das Kreuz Christi der Segen der Welt werden sollte.

c. Die wissenschaftliche Vereinigung des freien Willens mit dem Dasein Gottes als des absoluten Wesens wird für unmöglich erklärt. Trennung von Wissenschaft und Religion.

Wenn aus der Anerkennung des freien Willens die Verwerfung der Unendlichkeit, absoluten Macht und des absoluten Wissens Gottes folgt, so erhellt aus den gezogenen Folgerungen, dass die Freiheit des menschlichen Willens und das Dasein Gottes vor dem Forum der Wissenschaft einander ausschliessen.

Die Schule Opzoomer's hat dies mit Recht angemerkt. Ohne Freiheit des Willens, sagt D. Koorders keine Sittlichkeit und mit der Anerkennung des freien Willens keinen Gott. Das Dasein Gottes und die Sittlichkeit sind wissenschaftlich nicht zu vereinigen. Er erkennt jedoch beide an, zieht aber daraus die Folgerung, dass die Wissenschaft hier nichts entscheiden kann und dass wir hier auf dem Gebiete des Glaubens und nicht auf dem des Wissens stehen [1]).

Ist, Koorders zufolge, die Wissenschaft incompetent etwas festzustellen, sowol in Betreff des freien Willens als des Daseins Gottes, sind ihm beide Gegenstände des Glaubens, so erklärte sich A. Pierson hingegen, welcher derselben Schule angehört, im Namen der Wissenschaft auch auf sittlichem Gebiet für den Determinismus, hob aber den Determinismus auf, sobald er den Fuss auf das Gebiet der Religion setzte. Der wissenschaftliche Mann betet als solcher nicht und kann nicht beten um die Erhaltung seines Kindes; aber derselbe Mann betet, als könne er Gott durch sein Gebet bewegen, weil er religiös ist. Der fromme Landmann bittet um Regen für sein dürstendes Land, obgleich der Mann der Wissenschaft überzeugt ist, dass die Beschaffenheit des Wetters von meteo-

---

[1]) De pugna theologiam inter atque anthropologiam in ecclesiae Christianae doctrina, p. 66. — Opzoomer selbst hat sich später für den Determinismus erklärt, in seinem Buch: De Godsdienst, 1864. Bl. 52, V.

rologischen Gesetzen abhängt und nicht von Gott verursacht wird[1]). KOORDERS lehrt, dass der Indeterminismus oder die Lehre vom freien Willen das Dasein Gottes aufhebt; PIERSON lehrte, dass der Determinismus zum Pantheismus und Materialismus führe, und beide stimmten darin mit OPZOOMER, ihrem Lehrer, überein, dass das Gebiet des Glaubens oder der Religion und das der Wissenschaft ein jedes ihr eigenes Recht des Daseins hätten, aber von einander geschieden werden müssen[2]), während ein ungenannter Schriftsteller aus derselben Schule an das Wort JACOBI's erinnerte: „ich bin mit dem Verstande ein Heide, jedoch mit dem Herzen ein Christ[3]), und damit die früher von OPZOOMER bestrittene Gefühlslehre auf das religiöse Gebiet zurückrief, während man fortfuhr, dieselbe im Namen der Wissenschaft zu verwerfen.

Als VAN OOSTERZEE glaubte dem Gefühl das Recht, auf wissenschaftlichem Gebiete mitzusprechen und zu entscheiden, zuerkennen zu dürfen, hat OPZOOMER diese Gefühlslehre wissenschaftlich bestritten[4]). Auch später erklärte OPZOOMER, dass das Gefühl kein Recht habe, in der Wissenschaft mitzusprechen[5]), aber während er früher versicherte, dass JACOBI mit Unrecht lehre: „das Interesse der Wissenschaft bringt es mit sich, dass kein Gott sei“ und die Erkenntniss Gottes als das höchste Ziel der Wissenschaft hinstellte, stimmt er nun mit LALANDE überein, dass Gott am Sternenhimmel nicht gefunden werde, hält ihm aber vor: als Astronom hattest du ihn auch nicht zu suchen, da du ihn schon lange, gerade wie wir selbst, in deinem eigenen Gemüthe gefunden hattest[6]). LALANDE und alle Materialisten haben in der *Wissenschaft* Recht, aber sie verkennen die Rechte des *religiösen Gefühls*. Dasselbe lehrte PIERSON „der Materialismus ist auf wissenschaftlichem Gebiete unwiderlegbar,“ aber neben der Wissenschaft steht „die Stimme des Herzens“ oder die Religion, „die als eine reine Magd für die Wissenschaft unfruchtbar bleiben muss“[7]). Ob Gott objectiv da ist, weiss ich

---

[1]) Zeitschrift: De Gids. 1858. S. 559.

[2]) Weg der Wetenschap. S. 41 f. Wetenschap en Wijsbegeerte. S. 177. 178.

[3]) Godgel Bijdr. 858 S. 343.

[4]) Gids. 1845. S. 405—427, 473—496, 565—598. De gevoelsleer van Dr. J. J. van Oosterzee. 1846.

[5]) Weg der Wetenschap. S. 50. Wetenschap en Wijsbegeerte. S. 185.

[6]) a. a. O. S. 178.

[7]) *Gids*, a. a. O. S. 559. 560. Seitdem ist Pierson zum Indeterminismus zurückgekehrt, da ihm aus physiologischen Gründen (s. d. Zeitschrift: De Gids,

durch meine Vernunft nicht. Das Gefühl, wodurch JACOBI als durch ein besonderes Organ, vom objectiven Dasein Gottes sich versichert hielt, ist als incompetent abzuweisen, aber das religiöse Gefühl, obschon es von Gottes Dasein objectiv nichts weiss, drängt uns gleichwol, Gott lieb zu haben und zu ihm zu beten, m. a. W. uns so zu betragen, als wenn wir von ihm wüssten. Die Philosophie führt daher ebensowenig durch die Vernunft als durch das Gefühl zur *Anerkennung* des objectiven Daseins Gottes. Durch die Vernunft nicht, denn diese führt zum Materialismus, durch das Gefühl nicht, denn erst, nachdem die Wahrheit als Object durch die Vernunft erkannt ist, kann man sie fühlen. Das Uebersinnliche ist ein Gegenstand des Glaubens, der an Gott festhält und zu Gott zu beten fortfährt, trotzdem das Gebet auf einer Unterstellung beruht, welche die Wissenschaft auf ihrem Gebiete verwirft. Die einzige Philosophie oder Wissenschaft ist Pantheismus oder, was dasselbe ist, Atheismus; allein der Glaube, das Gefühl, das religiöse Bewusstsein halten trotzdem an Gott fest und beten ihn mit kindlicher Liebe an.

Ohne in dieser Schule gebildet zu sein, erklärt sich HOEKSTRA für dieselben Principien. Er ist nicht Determinist, sondern Vertreter des freien Willens aus wissenschaftlichen Gründen. Ihm zufolge lässt die Anerkennung des freien Willens, der Indeterminismus, vor dem Forum des menschlichen Denkens, also vor dem der Wissenschaft, die Anerkennung des Daseins Gottes nicht zu. HOEKSTRA hält die absoluten Eigenschaften Gottes fest und weist es ab, dass man ihnen auf irgend eine Weise, z. B. durch die Theorie der Selbstbeschränkung Gottes, auch nur den mindesten Abbruch thue[1]); allein, die Anerkennung dieser Eigenschaften ist nach seiner Meinung nicht die Frucht des Denkens, ist keine durch die Vernunft zu erlangende wissenschaftliche Einsicht, „sondern ein Postulat des religiösen Bewusstseins und was dieses postulirt, ist unbezweifelbar gewiss“[2]). Unser Denkvermögen ist hier auf Erden zu beschränkt, um durch die Vernunft einen Beweis liefern zu können, dass die Bestimmungen, die wir von Gottes Eigenschaften geben, der vollkommen genaue Ausdruck dessen seien, was das vollkommne menschliche religiöse Bewusstsein in Betreff Gottes postulirt“[3]).

1871) wie er glaubt, sich ergeben hat, dass das Causalitätsgesetz keine Objectivität habe, sondern ein subjectives Fabrikat des Menschen sei.

[1]) Hoekstra, S. 20. [2]) S. 44. [3]) S. 45.

„Unser Gottesbegriff" ist überdies „vom Menschen entlehnt." Wir denken das allerhöchste Wesen „als mit menschlichen Vollkommenheiten ausgerüstet, diese auf die allereminenteste Weise gedacht," weshalb denn auch der Vater im Sohn gesehen wird[1]). „Unser Gottesbegriff ist der Begriff eines absolut gedachten menschlichen Wesens," woraus also von selbst deutlich wird, dass eine dergestalt gebildete Theologie gegenüber den Thatsachen der Erfahrung ihr *Veto* nicht aussprechen kann[2]). Auch nach Hoekstra ist daher die Anerkennung des Daseins Gottes als des absoluten Wesens, trotz der Wissenschaft, lediglich als Frucht des Glaubens in Betracht zu ziehen.

Gegen das eine wie das andere, was durch die Richtung, welche sich die empirische nennt, über die Verbindung der Anthropologie mit der Theologie gesagt wird, habe ich grosse Bedenken. Wenn die Wissenschaft nicht zu Gott führt, wenn sie durch und durch materialistisch ist, wenn sie zum Atheismus führt, so fragen wir, mit welchem Rechte soll dann einem gewissen Bewusstsein oder Gefühl die Befugniss übertragen werden, von Dingen zu sprechen, davon die Vernunft erklärt, sie könne dieselben nicht erkennen, ja selbst, sie müsse dieselben auf wissenschaftliche Gründe hin leugnen? doch nicht auf Grund einer unmittelbaren, übernatürlichen Offenbarung, deren wirkliches Dasein nicht ohne einen schon im Voraus feststehenden Gottesbegriff erkennbar ist, und die, da sie historisch festgestellt werden muss, von einer unsicheren, wenigstens fehlbaren Kritik und Exegese abhängig gemacht wird[3])? Auch beruft sich die neue empirische Schule nicht auf einen solchen supranaturalistischen Offenbarungsbegriff[4]). Ist das Gefühl incompetent, kann es als solches von Gottes Dasein nichts wissen; führt der Verstand auf dem Gebiete des Wissens zum Materialismus: mit welchem Rechte benimmt sich dann der Mensch, als ob es einen Gott gebe? Nur deshalb, weil er dazu subjectiv einen gewissen Drang fühlt? Wenn die Wissenschaft erklärt, sie sei nicht befugt, über Dinge des Glaubens zu urtheilen, dann hat der Aberglaube freies Spiel. Postulirt das religiöse Gefühl den Glauben an Maria; fühlt man den Drang, sie anzurufen, so wird die Wissenschaft antworten: das ist mir gleich, ich stelle empirisch fest, dass ihr dies glaubt; die Wahrheit davon erkenne ich nicht,

---

[1]) S. 45. [2]) S. 47.

[3]) Siehe Scholten, Leer de Hervormde Kerk. I. S. 108 f.

[4]) Opzoomer, Wetenschap en Wijsbegeerte. S. 7. f.

aber ich verwerfe es ebensowenig, denn, was zum Glauben und der Religion gehört, liegt ausser meinem Bereich und meiner Befugniss. Glaubt jemand an Hexen, Besessene, Spuk oder Geistererscheinungen, so beruhigt sich die Wissenschaft auch dabei. Es ist selbst denkbar, dass auch der Mann der Wissenschaft daran glaubt; wenigstens hat er in seiner Wissenschaft nichts, das ihn hindert, sich innerlich gedrungen zu fühlen, derartige Dinge zu glauben. Die Folge davon wird, dass der Mysticismus und jegliche Art von Aberglauben ungestört ihren Gang gehen und dass der Fanatismus, indem er sich auf das religiöse Bewusstsein beruft, und seine Behauptungen ausgiebt für „Wahrheit," „die durch das Herz verbürgt werde"[1]), nur noch durch Gewalt in seinen Ausschreitungen gezügelt, aber nicht durch die Kraft der Wissenschaft zur Ordnung gerufen und vernichtet werden kann. Wenn HOEKSTRA sagt: das religiöse Bewusstsein muss gereinigt werden, so fragen wir: auf welchem Wege? Durch einen verbesserten Gottesbegriff? Aber dieser Gottesbegriff ist selbst ein Postulat dieses Bewusstseins. Durch eine bessere sittliche Ueberzeugung? Aber auch auf diesem Gebiet hat die Vernunft keine Stimme. Auch hier, erklärt der Indeterminist, ist beweisen unmöglich, denn die Tugend unterstellt einen freien Willen und der freie Wille ist ebensowenig als das Dasein Gottes beweisbar. Er beruht allein auf dem Bewusstsein, dass wir frei sind. Nach diesem Dualismus von Wissen und Glauben kann es denn auch nicht anders zugehen, als dass die grösseste Anarchie auf dem Gebiete der Religion entstehen muss und während ein JACOBI auf Grund *seines* religiösen Gefühls vortreffliche Sachen ausspricht, wird der andere vom Gefühl geführt, zuerst ein Verehrer der MARIA, um später, wo dieses Gefühl ihn verlässt, ein Ungläubiger zu werden. Was, frage ich, ist auf dieses Gefühl, was auf die sogenannte innere Wahnehmung zu geben, die nach OPZOOMER selbst „meistens nicht das Mittel zum Fortschritt gewesen ist, sondern der Schild der Unwissenheit, da man die Grillen, die man zufällig in sich hatte, zur Erkenntnissquelle der Wahrheit machte"[2])? Selbst unter den Schülern derselben Schule, welch ein Unterschied z. B. zwischen PIERSON, der von seinem religiösen Gefühl geführt, mit der kirchlichen Orthodoxie gebrochen hat und GUNNING, der *wissenschaftlich* überzeugt ist, dass sehr viele

[1]) Opzoomer, a. a. O. S. 185.
[2]) Weg der Wetenschap. 1851. S. 39.

„Meinungen und Glaubensüberzeugungen der orthodoxen Partei unhaltbar, ungereimt und keiner Widerlegung würdig sind“ und „das nothwendige Recht der wissenschaftlichen Kritik“ ohne Vorbehalt anerkennt, jedoch auf dem Gebiete des *Glaubens* sich für das erklärt, was er, gewiss nicht in Folge einer genauen Exegese, die Thorheit des Kreuzes nennt[1])! Wie, fragen wir, wird bei solcher Anarchie jemals Eine Heerde und Ein Hirte werden? So viele Menschen, so viele Arten des religiösen Bewusstseins. Und trotz alledem, wenn nun einmal das religiöse Bewusstsein, wie früher die reformirte Kirche und unter uns der alte Brakel mit Stier[2]) gethan, sich für die Behauptung erklären wollte, dass die Erde der Mittelpunkt des Weltalls sei, weil der heilige Geist im Herzen der Gläubigen bezeuge, dass die Schrift das Wort Gottes sei, was wird die Wissenschaft dann antworten? Welches Loos werden ihre Vertreter zu erwarten haben, wenn, wie früher geschah, die Mehrheit derjenigen, die sich religiös nennen, gegen sie sich erklärt und damit endigen sie als Gottesleugner das Schicksal Gallilei's erleiden zu lassen? Oder wird man den Friedensvertrag mit der Erklärung schliessen: was die Wissenschaft verwirft, kann auf religiösem Gebiete geglaubt werden und wird man dazu wie im Mittelalter zweierlei Wahrheit huldigen? einer auf philosophischem und einer anderen auf theologischem Gebiete? Man lese die Abhandlung Opzoomer's über *nützliche Kenntniss*[3]), um sich zu überzeugen, was selbst aus dem Betriebe der Naturwissenschaft wird, wenn man das Gebiet des Geistes der Herschaft der Wissenschaft entzieht.

Ich für mein Theil kann nicht annehmen, dass es zwischen Verstand und Herz, Wissen und Glaube einen solchen Zwiespalt gebe. Ein unversöhnlicher Streit zwischen Glaube und Wissen, ein Vater, der in der Ueberzeugung, dass sein Kind an einer bestimmten Krankheit sterben oder nicht sterben *müsse*, als Mann der Wissenschaft nicht um seine Wiederherstellung beten kann, aber doch auf Grund seines religiösen Gefühls in Demuth seine Knie beugt vor dem Allmächtigen[4]), ist mir undenkbar; und die Forderung, falls der Geist zu schwach sei, diesen Dualismus zu ertragen, die Untersuchung der Wissenschaft im Namen des Friedens

[1]) Andeutungen über gläubiges Schriftverständniss. II, 6.

[2]) Ernst en Vrede 1857. S. 289, 291. Godgel, Bijdr. 1856. S. 738, 739.

[3]) Wetenschap en Wijsbegeerte. S. 127 f.

[4]) A. Pierson, Gids. S. 557.

seiner Seele auf sich beruhen zu lassen[1]), kömmt mir hart und unvernünftig vor; und wenn sie berechtigt wäre, dann scheint mir, müsste sie es zuletzt dahin bringen, dass die Gesellschaft sich in zwei Arten von Menschen theilte, von welchen die eine im Namen der Religion der Wissenschaft Schweigen auflegte, die andere, die Postulate des religiösen Bewusstseins für Wahnsinn erklärte.

Nein, ein solcher Zwiespalt kann nicht als Wahrheit gelten. Der Mensch ist ein organisches Wesen, eine Einheit und nicht aus zwei einander ausschliessenden Vermögen, der Vernunft und dem religiösen Bewusstsein, zusammengesetzt, davon das erste Gott leugnet, das andere aber für das Dasein Gottes fortdauernd spricht. Wenn dieser Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Religion thatsächlich besteht, so ist unsere Ueberzeugung, dass entweder diese Wissenschaft nicht die wahre ist, oder dass der vorgeblich von dem religiösen Bewusstsein postulirte Gottesbegriff falsch ist.

„Der Materialismus ist," wie man sagt, „auf wissenschaftlichem Gebiete unwiderlegbar"[2]). Die Wissenschaft, welche von der Erfahrung ausgeht, ist als solche materialistisch. Zu etwas höherem als zu der sinnlichen Welt kann sie sich nicht erheben. Allein, lehrt denn die Erfahrung in der That nichts anderes, als nur das Dasein des Stoffs? Weist sie uns nicht in der Natur auf feste Gesetze, auf Einheit, Ordnung, Harmonie? Ist denn die Natur, die wir mit unseren *Sinneswerkzeugen* wahrnehmen, für unsere *Vernunft* nicht die Offenbarung von unabänderlichen Gesetzen und Ordnungen, von Kraft und Leben? Ist selbst unsere Logik nicht Aneignung und Assimilation der objectiven Logik, deren Offenbarung die uns umgebende Welt ist? Kann denn auf dem Gebiete der empirischen Untersuchung von einem todten formlosen Stoff (ὕλη) wie bei dem alten Dualismus der Platoniker, noch die Rede sein? Wenn aber nicht, wie kann die recht betriebene Wissenschaft der Natur alsdann materialistisch sein? Führt sie nicht vielmehr zu der Behauptung Oerstedt's[3]), dass die Naturgesetze Gedanken Gottes sind? Noch habe ich nicht von den Ergebnissen der Erfahrung auf geschichtlichem und anthropologischem Gebiete geredet. Wer anders als die Erfahrung lehrt uns an der Hand der Geschichte die stets sich entwickelnde Macht des Geistes und der Sittlichkeit erkennen

[1]) S. 558. 559.
[2]) S. 559.
[3]) Der Geist in der Natur. S. 149.

und mit Vertrauen die Zeit erwarten, da der Geist die Fesseln der Sinnlichkeit abwerfen und endlich als König inmitten der Schöpfung herschen wird? Wer anders als die Erfahrung weist uns auf eine Kraft, die in uns wohnt und höher ist, als was in dualistischer Weltanschauung *Stoff* genannt wird? Wenn die Wissenschaft auf Grund der Erfahrung verbietet, dass man das Dasein von *Geist* an und für sich (*in abstracto*) annehme, gleich wie sie kein Naturleben oder organisirendes Vermögen *in abstracto* ohne eine sichtbare und fühlbare Form anerkennt; wenn sie mit Recht verbietet, das gesonderte Dasein zweier Welten zu behaupten, einer sichtbaren (*κόσμος ὁρατός*) und einer denkbaren (*κόσμος νοητός*) von Geist und Stoff, Idee und Wirklichkeit, die, neben einander gestellt, einander ausschliessen; wenn sie mit den Nominalisten sich mit Recht auflehnt gegen das objective Dasein einer Welt von Begriffen ohne concreten Inhalt, von Gedankenwesen, an welchen der Realismus festhielt: — folgt denn daraus, fragen wir, dass es kein Naturleben, keine wirksame Kraft, keine Idee, keinen Geist giebt? Oder, wenn die Wissenschaft, welche von der Erfahrung ausgeht, nicht mit der früheren Metaphysik den Sprung wagt zu einem Gott, der von der Welt abgeschieden lebt, wird aus dem Verbot eine solche Gottheit sich willkürlich vorzustellen oder daraus, dass verwehrt wird, die Erscheinungen der Natur aus zum Voraus ausser der Natur festgesetzten Endzwecken zu erklären, wird daraus wirklich folgen, dass die Wissenschaft, die einen *solchen* Gott nicht findet, weder am Sternenhimmel noch in der Geschichte, *keinen* Gott, *keinen* unendlichen Geist erkennen kann, dessen ewiges Wesen in der Harmonie der Erscheinungen sich offenbart, um durch die Offenbarung der höchsten Weisheit und Ordnung auch uns Weisheit zu lehren und uns zu vernünftigen Wesen zu bilden, deren Lust es ist, ihn zu schauen in seinen Werken, ihn kennen zu lernen, mit ihm und in seiner Kraft mitzuwirken zur Erhaltung des Alls und so zu seiner Verherrlichung? Dass der Indeterminist, wie der Epikurist, auf dem Standpunkte einer atomistischen Weltanschauung ausspricht, es sei unmöglich, von einer Welt, die auch auf sittlichem Gebiete nichts anders ist als eine Sammlung von tausend und Millionen Zufälligkeiten, sich zum Begriffe der Einheit, der Ordnung, Eines Gottes zu erheben, ist natürlich. Und dass er bei einer solchen Weltbetrachtung die Erklärung abgiebt, für ihn bleibe nichts übrig, als Gott zu verwerfen oder, indem er die Wissenschaft für incompetent erklärt, sich mit den alten Nomi-

nalisten in die Arme des Kirchenglaubens mit seinen Mysterien zu werfen oder mit JACOBI auszurufen: „mit dem Verstand bin ich ein Heide, aber mit dem Herzen ein Christ“: nichts ist natürlicher als dies. Aber dass der Vertreter des ethischen Determinismus bei der Anerkennung einer Weltordnung, die auf dem Wege der Entwicklung mit Nothwendigkeit zur Herschaft des Geistes führt, den Materialismus und Atheismus für das letzte Wort der Wissenschaft erklären müsse, dies kömmt uns ungereimt vor und kann nur daraus erklärt werden, dass man in der Lehre über Gott den Deismus noch nicht überwunden hat, dass man einen willkürlich angenommenen Gottes*begriff* für Gott selbst hält und, während man in der empirisch festgestellten Wirklichkeit für diesen Begriff keinen Hinweis finden kann, da es unmöglich ist, einen *solchen* Gottes*begriff* mit den Anforderungen der Wissenschaft in Einklang zu bringen, nun auch sogar die Möglichkeit leugnet, Gott zu erkennen. Wenn die Wissenschaft verbietet, mit der Voraussetzung zu beten, dass man dadurch in dem natürlichen Verlauf der Dinge eine Veränderung hervorbringe, folgt denn daraus, dass die Wissenschaft das Gebet verurtheile oder nicht vielmehr dies, dass man nicht so, nicht egoistisch beten soll, sondern im Gegentheil mit dem Zwecke Gott in der Wahrung der von ihm festgesetzten sittlichen Weltordnung zu verherrlichen? So hat JESUS gebetet und in diesem von der Religion geforderten Gebete erkennt auch die Wissenschaft die höchste Entwicklung der sittlichen Kraft des Menschen.

Die Wissenschaft ist nicht materialistisch und zwar einfach aus dem Grunde nicht, weil die Natur und noch viel weniger die Menschheit einfach *Stoff* ist,. da *Stoff* ebensosehr eine Abstraction ist als *Kraft*, *Leben* und *Geist*. Die Natur ist ein Ganzes, in welchem weder von *Geist* noch von *Stoff* für sich allein und von einander getrennt die Rede sein kann, sondern beide sich auflösen in die Begriffe Leben, Bewegung, wirksame Kraft und Geist, die unserer empirischen Wahrnehmung in sichtbaren, rastlos sich verändernden Formen entgegentreten, welche unser sinnliches Vermögen wahrnimmt, während die Vernunft in den wahrgenommenen Erscheinungen Zusammenhang, Einheit, unveränderliches Gesetz, Harmonie erkennt, und so in der Gesammtheit der sichtbaren Erscheinungen das unsichtbare Wesen, Leben, Kraft, Ordnung, Weisheit, mit einem Wort, Gott anschauen lehrt. Dieser Gott ist kein Wesen, das früher unthätig erst in der Zeit aus dem Zustand der Unthätigkeit zur Erschaffung einer Welt überging, um darnach, wie

der Werkmeister nach vollbrachter Arbeit, wiederum zu ruhen, kein rein abstrakter Begriff, der das Produkt eines Schlusses und noch dazu, wie wir sehen werden, eines logisch falschen Schlusses wäre, der dem richtig verstandenen Causalgesetz widerstreitet, sondern ein Gott, der ewig lebt und ebenso ewig wirkt, dessen Denken schöpferisches, den ewigen Gedanken ewig in Wirklichkeit versetzendes Denken ist. Dieser Gott ist nicht hinter der Natur verborgen wie der Künstler hinter seinem Werke, sondern sein freundliches Angesicht lacht uns in der Natur an; weil er selbst Licht ist, lässet er sein Licht scheinen und ist so das Licht der Menschen (Joh. I, 4) er ist ein Gott, der von allen Seiten uns umringt und zu uns von sich selbst in seinen Werken redet, ein Gott, der, indem er in der Natur sich offenbart, auch in uns selbst lebt, gleich wie wir in ihm leben und weben und sind. Dies ist der Gott, welcher durch die Vernunft aus der Beobachtung erkannt wird, und den uns Natur und Geschichte, vor allem unser eigenes Leben predigen. Dieser Gott ist kein abstrakter Begriff, aus welchem man als aus einem *Deus ex machina* die Erscheinungen der Welt unwissenschaftlich erklärt, sondern ein Gott, der aus den Erscheinungen, welche die Erfahrung feststellt, durch die Vernunft in all seiner Herrlichkeit erkannt wird; kein abstrakter, aprioristischer Begriff von Ordnung oder Weisheit, der, wie bei der früheren Teleologie, der Natur aufgedrängt wird, sondern ein lebendes Wesen, das in der Gesammtheit aller Wirkungen und Kräfte, die wir das Universum nennen, den Menschen seine unendliche Kraft und Weisheit offenbart.

„Die Wissenschaft leugnet Gott“! Wer so redet, geht, wie Kant und Jacobi von einer willkürlich angenommenen, deistischen Vorstellung von Gott aus, welche durch die menschliche Vernunft nicht erkannt, sondern verworfen wird. Der Gottesbegriff, den Hoekstra für unbegreiflich hält, ist nur darum unbegreiflich, weil er kein wahrer Begriff von Gott, sondern das Ergebniss einer verkehrten Methode ist, bei der man sich Gott nach der Aehnlichkeit des Menschen vorstellt.

Die Metaphysik vor Kant lehrte drei Wege, auf welchen man zur Erkenntniss von Gottes Dasein und Eigenschaften aufsteigen müsse: die *via causalitatis* um zum Dasein Gottes als der ersten Ursache zu kommen; die *via negationis*, nach der alles Endliche von Gott weggedacht wird, um Gottes unmittelbare Eigenschaften: Unendlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, Unveränderlichkeit festzustellen; die *via eminentiae*, nach welcher was im Menschen vollkommen ist, Gott auf eminente Weise beigelegt wird, um Gottes

mittheilbare oder sittlichen Eigenschaften: Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe festzustellen. Keiner dieser Wege ist in der Art, wie sie von der alten Methaphysik betreten werden, gut zu heissen. Wenn man ihn richtig geht, führt der Weg der Ursächlichkeit nicht zur Anerkennung einer von der Welt getrennten Ursache, welche lediglich in Folge eines Entschlusses im Stande wäre, die Ursache der Welt entweder zu sein oder nicht zu sein. Denn eine Ursache kann nach dem Begriff der Ursache nicht von dem Verursachten, d. i. von ihrer Wirkung getrennt werden, sondern wirkt mit Nothwendigkeit. Eine Ursache kann auch nicht lediglich *Wille* sein, weil nach der Analogie aus blossem *Wollen* für sich allein, ohne etwas mehr, das Dasein von irgend etwas ausserhalb des wollenden Wesens nicht abgeleitet werden kann. Ursache und Wirkung sind überdies nicht durch die Zeitfolge von einander getrennt, sondern zugleich vorhanden, da keine Ursache auch nur einen einzigen Augenblick ohne ihre Wirkung oder Auswirkung als Ursache denkbar ist. Ursache und Wirkung endlich sind nach der Regel: *der Ursache entspricht die Wirkung* einander gleich. Wenn diese Logik nicht anzufechten ist, so kann der Weg der Ursächlichkeit nicht, wie die frühere Metaphysik glaubte, zur Erkenntniss eines Gottes führen, der als höchste Ursache die Welt, die er schuf, auch eben so gut hätte nicht schaffen können und also auch nicht zur Erkenntniss eines Gottes, welcher unthätig eine Ewigkeit allein gewesen wäre, und der erst in einem gewissen Zeitpunkt seine schöpfende Wirksamkeit begonnen hätte. Dem eigentlichen Begriff der Ursache zufolge führt der Weg der Ursächlichkeit zu einem Gott, der kraft seines Wesens nothwendig verursacht, der ohne Wirksamkeit und eine seinem Wesen vollkommen entsprechende Wirksamkeit undenkbar ist, kraft seines Wesens seine unendliche Vollkommenheit, den Reichthum seiner ewigen Weisheit, mit einem Worte die Fülle seiner Gottheit in das, was der Dualismus Welt nennt, ausgiesst; eine Wirksamkeit, deren Umfang die Wissenschaft Weltall, Natur, Naturgesetz und Naturleben, aber die Religion, der Wahrheit mehr entsprechend, die wirksame Kraft Gottes oder mit OERSTEDT „Gedanken Gottes“ nennt. Verkündigen wir hier fremdartige und auf christlichem Boden unerhörte Vorstellungen? „Die Natur scheint PLINIUS als diejenige Kraft anzunehmen, *welche alle Dinge bewegt, vereinigt und trennt,*“ schreibt ZWINGLI[1]).

[1]) De Provid. opp. IV, p. 91: „Naturam Plinius accipere videtur pro ea *virtute, quae universa impellit, sociat atque disjungit.*“ „*Id autem quid aliud quam Deus est?*“



„Was ist das aber anders als Gott?“ Und während er vor der Gefahr in der Natur Gott zu übersehen warnt, erkannte CALVIN[1]) an, dass „die Frömmigkeit sagen dürfe: die Natur sei Gott.“ Der Causalweg führt also zu einem Gott, welcher als das Wesen aller Wesen nicht von der Welt getrennt existirt, sondern in jeder Wirkung und in allem was wir in der Natur und in der Geschichte wahrnehmen, gegenwärtig ist. Der Weg der Ursächlichkeit wirft also den früheren deistischen Gottesbegriff, zu dem er in dem kosmologischen Beweis gebraucht wurde, über den Haufen.

Die *via negationis* fällt dahin durch die Bemerkung, dass in dem höchsten Wesen keine Negation denkbar ist und dass die Negation z. B. der Endlichkeit, Zeitfolge, Veränderlichkeit in der Zeit, Begrenztheit im Raum eine Verwerfung des Negativen und also die höchste Bejahung oder Positivität ist. Nicht auf *Gott*, sondern auf die vereinzelt gedachten endlichen Erscheinungen, welche auf einander folgen, sich ändern und begrenzt sind, passt der Begriff der Negativität. Die Ausdrücke: *un*endlich, *un*veränderlich mögen negativ in der Form des Ausdrucks sein, aber sie enthalten die Verwerfung der Meinung, dass in Gott irgend etwas Negatives könne gedacht werden und Gott daher etwas, das wirklich ist, nicht sein würde. Behauptet man dagegen, dass der Begriff Gottes als des unendlichen *Geistes* die Negation einschliesse, dass Gott nicht *Stoff* sei, so bemerken wir, dass diese Folgerung ihren Grund in einer willkürlichen Abstraktion von Geist und Stoff hat, die in der Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Gott ist ebensowenig *abstracter Geist* oder *abstractes Denken* als *Stoff*, sondern *wirksamer* Geist, *schaffendes* Denken, das sich unter anderem in greifbaren sichtbaren Formen offenbart. Dass der Begriff Gottes als des *Lichtes*, d. i. der göttlichen *Heiligkeit*, die Negation der Sünde einschliesst, ist wahr; aber auch diese Negation ist eine Negation nicht von etwas Positivem, sondern von etwas Negativem, weil die Sünde selbst gleichwie Finsterniss und Krankheit kein *Sein*, sondern eine Negation oder ein *Nicht-Sein* dessen ist, was der Mensch nach Anlage und Bestimmung sein *soll*. Dass Gottes *Liebe* eine Negation einschliesse, insofern der Begriff der Liebe Gegenstände ausser Gott voraussetze, die, da sie etwas für sich selbst sind, das Gott nicht ist, sein Wesen beschränken, gleichwie in der Reihe der end-

[1]) Instit. I, V, 5: *„pie hoc posse dici naturam esse Deum.“* Vergl. Dannaeus, Eth. Chr. ed. 3. p. 46.

lichen Wesen das Dasein des einen das andere beschränkt, wird mit Unrecht behauptet. Denn auch die Objecte der göttlichen Liebe, die vernünftigen Wesen, sind aus Gott und göttlichen Geschlechtes, *ihr* geistiges Leben ist Leben von *Gottes* Leben, Geist von *Gottes* Geist, so dass die göttliche Liebe als Selbstoffenbarung Gottes in dem Leben der Menschen auch dadurch nicht beschränkt wird.

Die *via eminentiae* ist die unglücklichste von allen. Diesem Weg zufolge ist Gott, nach seinen sittlichen Eigenschaften betrachtet, auf eminente Weise was der Mensch ist. Das Verkehrte dieser Methode fällt ins Auge, wenn man Gottes sittliche Eigenschaften in menschlicher Form sich vorstellt. Man versuche nur, sich die Heiligkeit Gottes auf eminente Weise in der Form menschlicher Tugend vorzustellen. Dann erhält man einen Gott, der vollkommen ehrlich ist, Niemanden des Seinigen beraubt, Niemanden nach dem Leben trachtet, den Nächsten lieb hat wie sich selbst, einen Gott der fromm ist, sich selbst verleugnet und aus Liebe zu den Menschen sich aufopfert. Mir klingt das alles eben so ungereimt in die Ohren, als wenn man von Gott sagen wollte, dass er, es sei mit Ehrerbietung gesagt, auf eminente Weise esse oder laufe. Der Gott, den uns die Beobachtung in Verbindung mit dem Denken kennen lehrt, ist ein Gott, bei dem gerade das Gegentheil dessen stattfindet, was den Charakter der menschlichen Heiligkeit ausmacht. Der Mensch darf nicht stehlen; Gott beraubt täglich die Menschen ihres Eigenthums, weil es das Seine ist. Er macht arm und reich nach seinem Wolgefallen und die Religion spricht bei dem Verlust irdischer Güter: „der Herr hat's genommen." Der Mensch darf nicht tödten; Gott dagegen nimmt täglich Menschen das Leben, weil er der Herr ist über Leben und Tod. Er nimmt ihren Athem weg und sie sterben. — Der Mensch sündigt, wenn er in seinem Handeln nur sich selbst im Auge hat. Gott dagegen beabsichtigt in allem, auch in der Seligkeit des Menschen seine eigene Ehre und die Verherrlichung seines Namens. Nicht nur aus ihm und durch ihn, sondern auch *zu* ihm sind alle Dinge. Der Mensch soll nicht nach eigener Ehre trachten, Gott dagegen bezweckt sich selbst, seine eigene Ehre, die er mit Niemanden theilen will. Er wirkt, was er er wirkt, *um seiner selbst, um seines Namens willen*. Die *via eminentiae* führt also auch hier zu einer Vorstellung von Gott, die dem wahren Gottesbegriff widerstreitet. Glaubt man, dass die *via eminentiae* durch den Ausspruch Jesu gerecht-

fertigt werde: „wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen," so macht man davon, meines Erachtens, einen falschen Gebrauch. Dass Gott sich in Jesus offenbart hat, ist gerade so wahr, wie dass er sich in jeder Blume auf dem Felde und in jedem Menschen offenbart. Das ganze Weltall ist ein Abglanz der Herrlichkeit Gottes und an seinem Theile macht jedes Wesen in dem Weltall das Bild der göttlichen Vollkommenheit kund. Gott offenbart sich in dem ganzen Weltall, und im Weltall vor allem herrlich in dem Menschen, am herrlichsten in dem Grössten der Menschen. Wer Jesus sah, sah den Vater. Aber daraus folgt nicht, dass er nach dem Bilde des Menschen Jesus sich Gott auf menschliche Weise vorstellen muss. Die Wahrheit, dass Gott sich in Jesus offenbart hat, bedarf doch immer dieser Einschränkung: insofern der Unendliche in den Grenzen der endlichen Menschheit und in menschlicher Form sich offenbaren kann. Wer eine Blume oder einen Baum ansieht, schaut Gott, aber wer wird daraus folgern, dass man sich Gott nach Aehnlichkeit einer Blume oder eines Baumes vorstellen müsse? Da Jesus als Mensch hoffen konnte, dass man ihn verschonen würde, so kömmt, wer sich Gott nach Aehnlichkeit des Menschen Jesu vorstellt, mit Hofstede de Groot dazu, Gott gleichfalls eine Hoffnung zuzuschreiben, die getäuscht wird. Oder er wird sich, weil die Liebe Jesu in Selbstaufopferung, in dem freiwilligen Verzichten auf irdischen Genuss sich kund gab, auch die Liebe Gottes auf eminente Weise in dieser Form vorstellen, und wird die Grösse dieser Liebe darin sehen, dass Gott, um Menschen zu retten, sich eine Zeit lang des *Mangels* seines eigenen Sohnes getröstet hat, und was dergleichen anthropomorphistische Vorstellungen mehr sind. *Den Menschen schaffend, theomorphisirte Gott,* möge wahr sein; aber unwahr ist das Umgekehrte, was Jacobi daraus ableitet, daher müsse der Mensch in seiner Vorstellung von Gott *nothwendig anthropomorphisiren* [1]). Hier gilt nicht nur das Verbot: ihr sollt euch kein *Bildniss* machen, sondern auch: ihr sollt auch euch kein *Gleichniss* machen, weder dessen, das oben im Himmel, noch dessen, das unten auf Erden ist. Gott offenbart seine göttliche Kraft darin, dass der Baum grünt, Blätter und Früchte bringt. Es würde aber ungereimt sein, das Grünen und Fruchttragen *eminentissimo sensu* unter die Eigenschaften Gottes aufzunehmen. Gott offenbart sich

---

[1]) Von den göttlichen Dingen u. s. w. W. W. III. Vergl.: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen II. S. 341. 344.



in der Kraft, die uns gehen, essen und trinken lässt, aber wer würde daraus herleiten, dass Gott auf eminente Weise dasselbe thue; so offenbart sich Gott gleichfalls in der sittlichen Kraft, die den Menschen in den Stand setzt, sich selbst zu verleugnen und sich aufzuopfern; aber daraus herzuleiten, dass auch die Liebe Gottes eine selbstaufopfernde und sich selbst verleugnende Liebe sei, ist grade so verkehrt, als von einem Gott zu sprechen, der Reue hat, oder sich an etwas erinnert, welche anthropomophistische Vorstellungen, obgleich sie in dem populären Sprachgebrauch der Bibel vorkommen, kein Massstab sein dürfen, nach welchem man in der Wissenschaft die Beziehung Gottes zum Menschen begreift und beurtheilt. Dass man solche anthropomorphistische Vorstellungen von Gott nicht mit der Wissenschaft vereinen kann, kann keine Verwunderung erregen, aus dem einfachen Grunde, dass der Begriff von Gott darin nicht ausgedrückt wird. Der Streit besteht nicht zwischen dem Gottesbegriff und der Wissenschaft, sondern hat in einer unwahren Vorstellung seinen Grund, welche nicht die Vernunft, sondern die Einbildung von Gott macht. Wie diese Methode die Theologen auch in Betreff der göttlichen Allwissenheit, Gerechtigkeit und Liebe auf die falsche Spur gebracht hat, werde ich später nachweisen.

§. 8.

Das Dasein Gottes.

Dem Determinismus zufolge hat alles, was besteht, einen nothwendigen Grund. Für die Willkür ist da kein Raum. Sind nun die Erscheinungen nothwendig und hängen sie als eine grosse Kette zusammen: so besteht für die Einheit der Erscheinungen auch ein einheitlicher und zwingender Grund. Nennt man diesen Grund *Gott*, so ist damit das *Dasein* Gottes als nothwendig erkannt. Der Indeterminismus dagegen, welcher jede Willensäusserung ausser Zusammenhang mit allen determinirenden Faktoren stellt, und welcher das Wollen in einem bestimmten Augenblick als etwas ansieht, was man ebensogut auch nicht wollen kann, verwirft damit wenigstens auf geistigem Gebiet die Nothwendigkeit der Erscheinungen. Ueberträgt er diese Willkür auf Gott (*Dieu volonté*), so giebt es auch für Gottes Wirkungen keinen zwingenden Grund und damit wird das nothwendige Dasein Gottes selbst als des absolut ewigen Wesens oder *Seins* aufgehoben.

§. 9.

Die Eigenschaften Gottes.

Verbietet die Wissenschaft, sich Gott auf deistische Weise, d. i. von der Welt getrennt, und ingleichen auf pelagianische Weise, als dem Menschen gegenüberstehend zu denken; ist ferner der Gott des Deismus ein Erzeugniss der menschlichen Phantasie, die sich Gott nach der Aehnlichkeit des Menschen vorstellt: so entsteht die Frage: wie man in Uebereinstimmung mit einer auf die Empirie gegründeten Kosmologie und Anthropologie die Eigenschaften Gottes vorzustellen hat, ohne in Anthropomorphismus zu verfallen und damit den Begriff Gottes aufzuheben.

a) *Schöpfung und Erhaltung.*

Stellt man sich das absolute Sein als absolute Wirksamkeit vor, so haben die Erscheinungen der Welt auf dem Gebiete der Natur und Geschichte ihren gemeinschaftlichen Grund in dem absoluten Wesen, d. i. in Gott. Gott ist hier die letzte und zureichende Ursache alles dessen, was ist und wird (*causa sufficiens*). Verbunden mit dem Begriffe der Persönlichkeit, über welchen sofort gehandelt werden soll, heisst diese erste, alles verursachende Ursächlichkeit, dieses alles wirkende Princip, als schöpferische Macht vorgestellt, im populären Sprachgebrauch: der Schöpfer und Erhalter aller Dinge. Diese beiden Momente, die für unser Denken in Gott eins sind, werden in unserer Vorstellung, welche an das Endliche gebunden ist, unterschieden. Mit beiden Formeln wird nicht ein metaphysischer Unterschied in Gottes Wirksamkeit ausgedrückt, sondern dass die Gesammtheit aller Erscheinungen, die wir Welt nennen, für die Vorstellung in einer höchsten Ursache, d. i. in Gott ihren immerwährenden Grund hat. In der Bibel werden Schöpfung und Erhaltung denn auch nicht, wie in der späteren Philosophie, metaphysisch unterschieden. Sowol vom ersten Entstehen der Welt durch Gott, als von dem, was fortdauernd auf dem Wege der fortschreitenden Entwicklung entsteht, kömmt das Wort *schöpfen* vor, während das Wort *erhalten* in der Bibel und ebenso in dem ältesten christlichen Glaubensbekenntniss selbst nicht vorkömmt. Gott ist der Schöpfer aller Dinge, drückt auf dem Gebiete der Religion dasselbe aus, als wenn die Metaphysik Gott das allwirksame *Sein* nennt, in welchem als absoluter Ursache die Gesammtheit aller

Erscheinungen ihren Grund hat. Der religiöse Mensch erkennt Gottes Werk in allem, besonders in der Entwicklung seines eigenen Lebens. Er sieht in Gott den Schöpfer aller Dinge, die höchste und einzige Ursache alles dessen was in der natürlichen und sittlichen Welt ist und wirkt; was Erhaltung genannt wird, ist ein *creatio continua* (CALVIN) oder fortwährende Wirksamkeit und in der Ueberzeugung, dass der Mensch auch in sittlicher Beziehung ein *Werk*, ein *Geschöpf* Gottes ist, betet er zu dem Unendlichen: „*schaffe* in mir ein reines Herz."

Der Indeterminist, der bei seiner Vorstellung vom freien Willen eine unendliche Zahl absolut aus sich selbst beginnender und oft mit einander streitender Ursachen in dem Weltall zu bemerken meint, und dem „Zufall Spielraum lässt," kann eine solche absolute schöpferische Ursache, ein solches erstes, alles wirkende Prinzip mit andern Worten, einen Gott, „aus dem alle Dinge sind," nicht annehmen. Der Determinismus dagegen, der nirgends das Gesetz der Ursächlichkeit verleugnet, *kann* nicht nur, sondern *muss* in der Gesammtheit der ursächlich mit einander zusammenhängenden Erscheinungen Ein höchstes Princip, Eine alles wirkende Ursache aller Dinge sehen. Die Wissenschaft, welche die Welt nicht als ein Aggregat vieler, neben und unabhängig von einander bestehender, sondern im Gegentheil ursächlich mit einander zusammenhängender Erscheinungen kennen lehrt, weist nicht auf viele Ursachen hin, sondern auf Eine Ursache, auf Ein höchstes Princip, das, da es sich, wie wir später nachweisen werden, als eine *persönliche, seiner selbst bewusste* Macht offenbart, für den religiösen Menschen *Gott* ist.

b) Allmacht.

Daraus, dass Gott als absolute Ursächlichkeit da ist, folgt geradezu der Begriff der göttlichen Allmacht. Wenn die höchste Ursache alles verursacht was *wirklich* besteht, so giebt es keine Macht über oder ausser ihr, dann ist Gott allmächtig. Der Determinismus *kann* nicht nur, sondern *muss* wie Eine Ursache, so auch Eine höchste Macht anerkennen. Indem er von der Erfahrung auf physischem und sittlichem Gebiet ausgeht, erhebt er sich zu dem Begriff eines Universums, in welchem alles Offenbarung Einer allwirksamen Kraft ist. Auf deterministischem Standpunkt ist Gott das Leben alles Lebens, die Kraft aller Kraft, der oberste Herr von allem, der nicht nur in der unbeseelten Schöpfung alles wirkt,

sondern auch in der eignen Wirksamkeit persönlicher, selbstdenkender und selbstwollender Wesen unumschränkt wirksam ist. Der Indeterminismus dagegen, welcher die freien Willensäusserungen der vernünftigen Wesen als eben so viele Mächte betrachtet, die, indeterminabel und unabhängig von jedem göttlichen Einfluss wirksam, die Harmonie, die Einheit des göttlichen Weltplans stören und die Ausführung des göttlichen Weltplans fortwährend hindern können, kann keine *Allmacht* Gottes anerkennen. In dieser Lehre ist die Allmacht entweder eine beschränkte oder eine sich selbst beschränkende Macht, welches letztere jedoch, wie wir gesehen haben, keinen gesunden Sinn hat. Was Gott will, geschieht nicht, wenn die Menschen es nicht wollen; Gott ist also nicht allmächtig. Wendet der Indeterminismus die Vorstellung des freien Willens antropomorphistisch auf Gott an, so entsteht der Begriff der Allmacht in der Form der Willkür. Dann sagt man: Gott hätte die Welt, die er geschaffen hat, eben so gut auch nicht schaffen oder anders einrichten können, weil er allmächtig ist; Gott kann das Naturgesetz brechen, die Erde z. B. in ihrer Bewegung um die Sonne für JOSUA's Zwecke stillstehen machen, weil er allmächtig ist; oder mit den Nominalisten des Mittelalters: Gott kann die Wahrheit, dass die Summe der Winkel eines Dreiecks = 2 Rechten ist, ja selbst das Sittengesetz vernichten, weil er allmächtig ist. Solche Ungereimtheiten predigt der Determinismus nicht. Ist Gott die absolute Ursache alles dessen was *wirklich* ist, so ist es nicht erlaubt, sich die Allmacht Gottes vorzustellen als das Vermögen alles, auch dasjenige was die menschliche Phantasie ausserhalb der Wirklichkeit sich als möglich vorstellt, also auch das Ungereimte zu verursachen[1]). Denn eine Ursache kann nur das verursachen, wozu der Grund in ihr selbst liegt, Gott also kann nur das verursachen, wozu der Grund in seiner göttlichen Natur vorhanden ist.

c) *Ewigkeit.*

Gottes *Ewigkeit* ist diejenige Eigenschaft, zufolge welcher man das höchste Wesen nicht denken kann als *nicht* daseiend. Sie drückt

---

[1]) Voetius schreibt Sel. Disput. I, 372 ff.: „Aus diesem Begriff der Allmacht würde folgen „Deum posse velle ut homo credat nullum esse Deum“ und „Deum velle et producere posse quaevis absolute impossibilia.“ Ja diejenigen, welche diese Ansicht haben, „faciunt Dei potentiam asylum contradictionum et absurdorum.“ Auf diese Weise würde Gott, weil er allmächtig ist, bestimmen können „ut canis sit lapis et ut idem Petrus Romae moriatur et Coloniae quiescat.“



also die Nothwendigkeit des Seins Gottes aus. Die Kategorien des Anfangens, Werdens, Endigens und demzufolge auch die Form der Zeit sind auf das absolute Wesen als solches unanwendbar. Es giebt Leute, welche sich in diese Bestimmung nicht finden können. Dass die Form der Zeit auf Gott nicht passe, erklärt man geradezu nicht zu *begreifen*[1]). Soll dies bedeuten, dass man sich das nicht *vorstellen* könne, so würden wir dem gerne zustimmen. Die *Vorstellung* ist an das Endliche gebunden und also an die Formen der *Zeit* und des *Raums*, in welchen das Endliche und Besondere vorhanden ist; aber das *Denken*, das von den Erscheinungen zu der Idee der Unendlichkeit sich erhebt, erlaubt nicht, sich Gott in der Form der Zeit vorzustellen. *Zeit* ist *objectiv*, die Form der Veränderung und Aufeinanderfolge von Zuständen, die allem Endlichen eigene Form des *Nacheinanderseins* der Dinge; *subjectiv* dagegen ist sie die Form, in welcher das Endliche vom Menschen wahrgenommen wird. Diese Form passt nicht auf das *absolute Sein*. Das Absolute ist nicht *nach* etwas anderem entstanden; denn dann würde dieses Etwas auch zu dem Absoluten gehören müssen. Auf eine *inhaltsleere Zeit* kann das Absolute nicht gefolgt sein, denn eine *leere Zeit* ist eine Abstraction, der als solcher das *wirkliche Sein* abgeht. Die Behauptung, „eine *leere Zeit* gab es vor dem Absoluten“ würde daher auf dasselbe hinauskommen, wie: vor dem Absoluten gab es *nichts*. Eben so wenig kann auf das Absolute in der Zeit etwas folgen, da auch dieses zu dem Absoluten gehören würde. Das *absolute Sein* durch die Zeit begrenzt, ist ebensowenig denkbar als das *absolute Sein* durch den Raum begrenzt; denn der Raum ist entweder Etwas oder Nichts. Ist er *Etwas*, d. i. etwas Wirkliches, so gehört dieses Etwas zu dem Absoluten; ist er *Nichts*, eine blosse Abstraction, so besteht ausser dem Absoluten auch nichts und hat das Absolute keine Grenzen. Passt nun die Form der Zeit, Anfang und Ende, *vor* und *nach* nicht auf das Absolute, so passt auch die Form der zeitlichen Aufeinanderfolge oder der Aenderung des Zustandes nicht auf das Absolute, da es als solches der Veränderung nicht unterworfen ist. Auch die Bibel lehrt keine solche Aufeinanderfolge von Zuständen in Gott. „Die Himmel werden vergehen, sie werden alle veralten wie ein Gewand,“ sagt der Dichter, „aber du bleibest“ (Psalm CII, 27), und ein apostolischer Schriftsteller fügt hinzu: „bei Gott ist keine Veränderung noch ein Schatten des Wechsels“

[1]) Hoekstra, S. 39.

(Jac. I, 17). Gott ist der *Seiende*, (יהוה ὁ Ὤν), *der da ist was er sein wird* (2 Mos. III, 14), und daher als solcher über den Wechsel der Zeit erhaben.

Zum Begriff der Ewigkeit kann der Indeterminismus nicht aufsteigen. Er setzt zufällige Dinge, die ihren letzten Grund nicht, wenigstens nicht mehr in Gott haben. Dieser endlosen Reihe von Zufälligkeiten steht Gott als ein unthätiger Zuschauer gegenüber. Was durch den freien Willen der Menschen auf dem Gebiete der Natur und Geschichte zu Stande kömmt, fängt für Gottes Anschauung erst zu bestehen an, nachdem es als Wirkung dieser zufälligen Willensäusserungen zu Stande gebracht worden ist. Gottes *Ewigkeit* ist in dieser Lehre gerade wie bei den Socinianern eine *anfangslose* und *niemals endigende* Zeit, eine endlose Aufeinanderfolge von Momenten, eine Vorstellung, die sich selbst widerspricht, da der *Begriff* der Zeit *Anfang* und *Ende* einschliesst, woraus also folgt, dass eine anfangslose Zeit eine *contradictio in adjecto* ist. Dem Indeterminismus zufolge ist Gott nicht das unveränderliche *Sein*, sondern das rastlose *Werden*, daher ein endliches Wesen, das mit dem Strome der Zeit geht. Das Letztere tritt nirgends stärker hervor, als wo der Indeterminismus das göttliche Wissen in Betreff des Freien sich vorstellt als einen fortwährenden Uebergang vom Nicht-Wissen zum Wissen oder als ein Kenntnissnehmen von den freien Willensäusserungen der Menschen, welches erst in dem Augenblick eintritt, da sie kraft der menschlichen Willkür zu Stande kommen. Auch bei dieser Vorstellung tritt eine Vermenschlichung Gottes ein. Ein Mensch durchläuft Zustände, lebt in der Zeit, beginnt und endigt. Stelle dir diese Zeit absolut vor, *ohne Anfang* und *ohne Ende*, und der Indeterminismus meint damit den Begriff Gottes festgestellt zu haben. Verlässt uns bei dem Begriff von Gottes Ewigkeit die Vorstellung, sodass wer das Absolute sich *vorstellt*, Gott sich gerade so vorstellen muss, wie die endlichen Dinge mit einem *vor* und *nach* in der Form der Zeit,. so widerspricht das *Denken* dieser Vorstellung und erhebt sich zu einem Gott, der als Ursache alles dessen was mit der Form der Zeit besteht und in dieser Form auch wahrgenommen wird, an sich über die Kategorie der Zeit erhaben ist.

d) Allgegenwart.

Auch diese Eigenschaft Gottes entsteht aus dem Begriff der Ursache. Die Ursache ist überall in dem was sie wirkt gegenwärtig. So giebt es auch keinen Punkt im Weltall, wo Gott nicht

gegenwärtig ist. Was das Christenthum verkündigt, lehrt die Wissenschaft begreifen, dass Gott als das Leben alles dessen was lebt nicht nur transcendent über die Natur als der Gesammtheit der Erscheinungen erhaben, sondern auch immanent ist. Kraft dieser Immanenz wird von Gott gesagt, dass er *in* dem religiös-sittlichen Menschen sei oder wohne, erklärte Jesus, dass der Vater *in* ihm und er *in* dem Vater sei und wird das Endergebniss der Erlösung von Paulus in der Formel ausgesprochen, dass Gott in Allen Alles sein werde. Für die Religion ist Gott nicht nur ein Gott, der ferne ist, sondern auch ein Gott der nahe ist, ein Gott der in der Natur und in unsrem eignen Leben uns nicht nur eine Nachwirkung dessen zeigt was er früher gethan hat, sondern das was er fortwährend *bis jetzt* (ἕως ἄρτι) wie Jesus es ausdrückt, thut, ein Gott, der uns seine Stimme nicht aus der Ferne hören lässt, sondern überall in der natürlichen und geistigen Schöpfung, die uns umringt, auch in unserem eigenen Herzen und Gewissen[1]). Eine solche allgegenwärtige Wirksamkeit Gottes kennt der Deismus und Anthropomorphismus nicht. Auf diesem Standpunkte ist Gott nur transcendent und eben so wenig in den Geschöpfen immanent, als der Künstler in seinem Werke. Vielmehr ist Gott auf diesem Standpunkt weit entfernt vom Menschen, sowol in der Zeit als im Raum. In der *Zeit,* denn der supranaturalistische Deist, der Gottes Wort zu hören wünscht, weiss nichts anderes zu thun, als sich abzumühen mit der Untersuchung desjenigen was Gott vor Tausenden von Jahren gethan und gesagt und, da er sich später nicht mehr offenbaren würde, hat aufschreiben lassen. Im *Raum,* denn Gott wohnt im Himmel und ist weit von dem Menschen entfernt. Der Religion ist sowol das eine wie das andere hinderlich. Auch der Indeterminismus, d. i. der Deismus auf sittlichem Gebiet kann sich nicht zum Begriff der allgegenwärtigen Wirksamkeit Gottes erheben. Denn überall, wo der *Mensch* will und wirkt, wohnt und wirkt *Gott* nicht. Der Indeterminist kann keine Allgegenwart Gottes lehren. Sagt er: *ich* will, so ist dieses *ich will* ein Protest gegen das Sein Gottes in dem *ich;* wo sein *ich* ist und wirkt, da ist und wirkt *Gott* nicht, im Widerspruch mit Paulus, der

[1]) F. Hemsterhuis, Oeuvres philosophiques, Paris 1809. II, p. 104: „Dieu est partout; il est ici, il n'y a dans cet arbuste, dans vous ni dans moi, aucune partie, quelque indivisiblement petite, que nous la concevions, qu'il ne pénètre. Il est en vous aussi parfaitement présent, que dans tout l'univers.



beides zusammennahm und daher sagen konnte: *ich* lebe, und gleichwol *nicht ich,* sondern GOTT und CHRISTUS leben in mir. Der Indeterminist ist also genöthigt, die Allgegenwart Gottes für eine Wirkung aus weiter Entfernung, für eine *actio in distans,* nicht *in* den, sondern *auf* die Geschöpfe zu erklären, welche jedoch logisch nicht zu halten ist, weil eine Kraft, da wo sie selbst nicht ist, nicht wirken kann (NEWTON). Allein auch eine solche *actio in distans,* wird unnöthig, wo die Natur und das menschliche Geschlecht nachdem sie einmal geschaffen sind, durch eigene Kraft nicht *in,* sondern *neben* Gott nach ewigen Gesetzen fortbestehen, so dass die *actio in distans* zuletzt aufgeht in den Begriff eines ganz unthätigen Gottes, mit welcher Vorstellung der Gottesbegriff aufgehoben wird.

e) Einheit.

Wird die Gesammtheit der Erscheinungen als ein harmonisches Ganze gedacht, so erhält die absolute Causalität oder die Allwirksamkeit Gottes das Prädicat der Einheit. Der Polytheismus beruht auf einer Weltanschauung, in welcher der Mensch die organische Einheit des Universums noch nicht kennen lernte. Eine solche Einheit erkennt der Determinismus an, insofern er, durch die Erfahrung belehrt und unterrichtet, in allem dasselbe Gesetz, dasselbe, unveränderliche Naturleben und in der vernünftigen und sittlichen Welt die Offenbarung desselben Denk- und Sittengesetzes und eine sittliche Weltordnung wahrnimmt, welche, wenn sie zu ihrer höchsten Entwicklung gekommen, die Weissagung JESU wahr machen wird: „Eine Heerde und Ein Hirte.“ Der Indeterminismus dagegen, kann sich zur Einheit Gottes nicht erheben. Eine Welt, in welcher auf sittlichem Gebiet der vollkommene Zufall herscht, ist ein atomistisches Aggregat des Vielen, aber kein organisches Ganzes. Ein Wille, der indeterminabel auf sich selbst steht, ist und bleibt ausser und gegenüber Gott eine Macht, welche die Einheit der Weltordnung stört. Wenn dieser Wille Gott gegenüber eine Macht ist, welche wollen kann was Gott nicht will, so wird damit die Sünde ein *ens positivum* etwas *Wesentliches,* und es entsteht, anstatt einer monistischen, eine dualistische Weltanschauung, wovon die Consequenz diese ist, dass ein zwiespältiges absolutes Princip, ORMUDZ und AHRIMAN, Gott und Teufel, einander gegenüber gestellt werden.

f) Geist.

Gott oder die absolute Causalität heisst GEIST, weil, während die äusseren Erscheinungen durch die Sinne wahrgenommen werden,

die Ursache selbst, oder das absolute Wesen, das alles durchdringt und auf sichtbare und fühlbare Weise in der Natur und gleicherweise in den Thaten der Menschen auf dem Gebiet der Geschichte sich offenbart, durch die *Vernunft erkannt*, aber nicht *mit den Sinnen* wahrgenommen wird. Gott ist also *Geist*, 1) weil er *unsichtbar* ist, 2) weil das absolute Leben in Natur und Geschichte als denkendes Leben, mithin da das absolute Denken auch sich selbst denkt, zugleich als selbstbewusstes und als persönliches Leben sich ankündigt. Auf dieser Wahrheit beruht die Behauptung des Christenthums, dass die wahre Religion nicht in äusseren Formen, in sinnlicher Ehrbeweisung bestehe, sondern in der Entwicklung des menschlichen Geistes auf dem Gebiete der Wahrheit, darin. dass wir unser höheres, unsichtbares, geistiges Leben zu dem vollkommenen Geiste hinwenden und ihm widmen. Gott ist „Geist," besagt nicht, wie die alten Metaphysiker behaupteten, die Substanz Gottes, insofern Gott als Geist der Natur gegenüberstehend gedacht wird, sondern Gott heisst *Geist*, weil sowol in den sichtbaren Erscheinungen im Gebiet der Natur als in den unsichtbaren Erscheinungen unseres inneren Lebens das unsichtbare geistige Leben Gottes wirksam ist. Gott ist *Geist*, kein bloss betrachtender Geist, sondern Geist, der da wirkt, ein Denken, das zugleich Leben und Kraft, schöpferische Allmacht, schaffender *Logos* ist, kein *κόσμος νοητός* oder Gedankenwelt neben dem *κόσμος ὁρατός* oder der sichtbaren Welt, sondern das absolute Leben, das mit persönlichem Selbstbewusstsein in tausendfacher Verschiedenheit wirksam ist, und wiederum mitten in dieser Verschiedenheit die höchste Einheit und Harmonie offenbart. Gott ist nicht ein Geist, der als eine blosse Abstraction von der Materie, welche ebenfalls eine Abstraction ist, losgerissen wird, sondern ein Geist, dessen geistiges Leben das Weltall durchdringt und der als heiliger Geist in den endlichen Geistern, die sein Bild tragen, lebt und wirksam ist [1]).

---

[1]) *Fénélon. De l'existence de Dieu. Chap.* 5: „Dieu est souverainement un et souverainement tout. Il est éminemment tout ce qu'il y a de positif dans les essences qui existent. Il s'ensuit que l'Etre infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu, à proprement parler, ne doit pas plus être considéré sous l'idée restreinte, *de ce que nous appelons esprit*, que sous quelque idée que ce soit d'une perfection particulière déterminée, et exclusive de tout autre". Vergl. Malebranche, *Recherche de la vérité*, *c. III*, 2, 6: „Dieu renferme en lui-même les perfections de la matière sans être matériel; il comprend aussi les perfections des esprits crées sans être esprit de la

Dass der Indeterminismus Gott nicht als den unendlichen Geist anerkennen kann, folgt aus der Natur der Sache und wird bei der weiteren Betrachtung der geistigen Eigenschaften Gottes erhellen.

g) Allwissenheit.

Ist die höchste Ursache „Geist", so entsteht dadurch der Begriff der *Allwissenheit* Gottes. Die höchste Ursache, welche sich in allem was sie wirkt, als Geist, als persönliches *Denkleben* offenbart, weiss alles. Ist Gott Denken, so denkt er sich selbst und ist seiner Existenz sich bewusst. In diesem Sinne ist Gott das absolute *Ich*, das, indem es alles verursacht, seines Daseins und seiner Wirksamkeit sich bewusst ist, und darum auch alles weiss. Gott weiss indess die weltlichen Dinge nicht in der Form des menschlichen Wissens. Sein Wissen ist nicht, wie das unsrige, Aneignung oder Assimilation von etwas, das ausser ihm besteht, sondern ist im Gegentheil seiner selbst bewusste, intelligente Allmacht. Auf deistischem Standpunkt betrachtet der Schöpfer das einmal Geschaffene aus der Ferne; auf supranatualistischem Standpunkt gleichfalls und zwar zu dem bestimmten Zweck, dass er, wo es nöthig sein sollte, eingreifen und sein Werk verbessern könne, auf indeterministischem oder pelagianischem Standpunkt namentlich, um den Menschen strafen oder belohnen zu können. Sein Wissen ist kein *All*wissen, sondern ein beschränktes, wenigstens sich selbst beschränkendes Wissen; ein Wissen in der Form der Kenntnissnahme, in der Form der Zeit und der Aufeinanderfolge, ein Wissen, das zunimmt, aber dadurch auch ein Wissen, das von der göttlichen Ursächlichkeit und Allmacht abgelöst, die Unendlickeit und Vollkommenheit Gottes, die Vorsehung Gottes und also den Begriff Gottes selbst vernichtet. Dem Indeterminismus zufolge widerspricht der Begriff eines absoluten Wissens in Gott, das auch das Freie, Contingente und Zufällige umfasst, dem Bestehen des Freien als indeterminabeler Willenskraft. „Absolutes Vorherwissen" lehrt er, „lässt sich nur unter der Bedingung denken, dass das Gegenwärtige auf absolut nothwendige Weise das Zukünftige, ja alle Ereignisse der Zukunft in sich befasse"[1]. Diese Vorstellung schliesst die Freiheit oder die Contingenz des Willens aus und macht die Sünde

manière que nous concevons les esprits. Son nom véritable est: *Celui qui est*, l'Etre sans restriction, tout être, l'être infini et universel".

[1]) Hoekstra, S. 39.



nothwendig, was der psychologischen Erfahrung widerstreitet, die ja, wie man meint, den freien Willen, d. i. den Zufall lehre. Die Socinianer lehrten deshalb, dass Gott das Freie erst in dem Augenblick wisse, da es sich thatsächlich offenbare, für welche Meinung Pareau sich auf Matth. VI, 6 beruft. Was Gott heute weiss, wusste er gestern noch nicht. Durch die freien Willensäusserungen der Geschöpfe wird sein Wissen stets vermehrt. Gott ist nicht mehr das absolute *Sein*, sondern das absolute *Werden* und der Begriff Gottes wird, nachdem er seiner Unendlichkeit beraubt ist, noch einmal aufgehoben. Auf der anderen Seite nennt man es irreligiös, die Wahrheit der Allwissenheit Gottes zu bezweifeln, geschweige zu leugnen. Durch diesen Widerspruch wird nun der Begriff von Gottes Allwissenheit „ein Postulat des sittlichen und religiösen Gefühls“ [1]). Demnach giebt es auch hier eine Antinomie zwischen der Wissenschaft und dem religiösen Gefühl; denn auf Grund der Erfahrung, welche nach dem Indeterministen die Freiheit des Willens constatirt, muss die Wissenschaft Gottes Allwissenheit und damit seine Vorsehung *leugnen*, während das religiöse Gefühl den Begriff der Allwissenheit *postulirt*. — Der Widerspruch fällt dahin, wenn, wie wir gesehen haben, die Wissenschaft auf Grund der Erfahrung, die Vorstellung vom freien Willen nicht rechtfertigt, sondern wie alle Zufälligkeit auf die Seite stellt. Was der Indeterminist auf Grund der Erfahrung leugnet, dass das Gegenwärtige auf absolut nothwendige Weise schon das Künftige, ja alle Ereignisse der Zukunft in sich befasse, das bleibt, trotz der dawider vorgebrachten Bedenken, auf Grund der Erfahrung feststehen. Der künftige Baum ist schon in dem Samenkorn enthalten; mit diesem Bilde erläuterte Jesus die Wahrheit, dass in der ursprünglichen Grundlegung des Christenthums die ganze weitere Entwicklungen der christlichen Kirche einbegriffen sei. Nach dem Gesetz der Entwicklung enthält das Heute die Zukunft in sich. Der Faden der Geschichte wird nirgends abgerissen und die in unserer Zeit von einer gelehrten Gesellschaft ausgeschriebene Frage, wie es in Europa aussehen würde, wenn der Westfälische Friede nicht abgeschlossen wäre, wobei auf indeterministische Weise die Möglichkeit, dass dieser Friede nicht geschlossen wäre, unterstellt wurde, ist in der That ungereimt. Die Geschichtskunde ist keine Casuistik; sie fragt nicht was, wenn etwas nicht bestände, sich ereignet haben *würde*, sondern nur, was geschehen *ist*, und stellt sich ferner zur Aufgabe, das that-

[1]) Hoekstra, S. 41.

sächlich Constatirte in seinen Ursachen und seinem Zusammenhang zu begreifen. Die Erfahrung lehrt, dass auch auf dem Gebiet der Geschichte nichts ohne Ursache stattfindet, und dass das Eine aus dem Anderen mit Nothwendigkeit sich entwickelt. „*Le présent*“ schreibt LEIBNITZ „*est gros de l'avenir*“. Wenn es anders wäre, wenn die Zukunft nicht in dem heute und gestern enthalten wäre, so wäre es um alle pragmatisch wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte geschehen und müsste die Geschichtskunde durch eine einfache Chronik ersetzt werden. Wird das Gesetz der Entwicklung geleugnet, so wäre es Vermessenheit mit JESUS im Samenkorn der Kirche den künftigen Baum zu sehen. Die Geschichte lehrt, dass JESUS dies und andere Dinge vorhergesagt hat, und dass dieser Ausblick durch den Erfolg bestätigt wurde und liefert uns also auch von dieser Seite den Beweis, dass die Zukunft mit der Vergangenheit und der Gegenwart ursächlich zusammenhängt. Das Bedenken, dass in diesem Fall auch die Sünde nothwendig werde [1]), wird bei der Behandlung der Heiligkeit Gottes zur Sprache kommen. Dass der Begriff der Allwissenheit Gottes der Erfahrung widerstreite, ist also eine Behauptung, welche hinfällig wird, sobald die Erfahrung, anstatt, wie der Indeterminismus behauptet, den freien Willen zu lehren, das Bestehen eines solchen Vermögens verwirft.

Vielleicht giebt es keine Eigenschaft Gottes, bei welcher der Antropomorphismus eine grössere Rolle spielt. Auch diejenigen, welche einsehen, dass Gott absolutes Wissen hat, pflegen sich Gott als ein Wesen vorzustellen, das von allem, was ausser ihm geschieht, Kenntniss nimmt. So redet man von dem allsehenden Auge Gottes, ohne zu bedenken, dass Gott dadurch ein blosser Zuschauer dessen wird, was sich auf dem Gebiete der Natur und Geschichte zuträgt. Auch dies ist eine Frucht des Deismus. Gott schuf einmal die Welt, damit diese fortan ohne sein fortdauerndes Wirken bestehe und sieht nun zu, ob alles ordentlich zugeht. Er sieht auch, was die Menschen thun. Er weiss und sieht, was sie mit Freiheit, d. i. unabhängig von ihm wollen. — So trennt man Gottes Wissen von seiner alles verursachenden Macht, ohne zu bedenken, dass das göttliche Wissen das gerade Gegentheil des menschlichen Wissens ist. Der Mensch nimmt die Gedanken Gottes in sich auf, welche von seinem Wissen unabhängig, objectiv in Natur und Geschichte

[1]) Hoekstra, S. 39. Im Munde eines Gelehrten, welcher selbst die Nothwendigkeit der Sünde behauptet, ist dieses Bedenken sehr befremdlich.



ausgedrückt sind. Das menschliche Wissen ist assimiliren. Das göttliche Wissen ist nicht die Assimilation von etwas Anderem, sondern ein Wissen seiner selbst, das zugleich das Gedachte verursacht. Das menschliche Wissen bringt nichts hervor, sondern nimmt auf. Das göttliche Wissen schafft. Gott weiss Alles, weil er die ihrer selbst bewusste intelligente Ursache alles dessen ist, was ist und wird. „Er kennt das Herz, das er als Schöpfer bildete". Auch auf sittlichem Standpunkt hat die Vorstellung eines Gottes, der von dem, was ausser ihm geschieht, Kenntniss nimmt, keinen Werth. Der bekannte Vers des Kinderliedchens: „er hatte Abscheu vor dem Lügen, weil Gott es sieht," mag das Gefühl der Scham, welches den sittlichen Menschen beim Gedanken an Gott erfüllt, in dichterischer Form ausdrücken, ist aber nicht lauter, insofern dabei unterstellt wird, dass der Knabe, wenn Gott es nicht sähe, lügen würde, aber nun nicht lügt, aus Furcht, dass Gott, der es sieht, ihn strafen werde. Ein Kind, das etwas Böses lässt, weil es fürchtet, dass seine Eltern es sehen würden, handelt nicht sittlich, sondern aus gesetzlicher Furcht. Auf diesem Standpunkt der Unmündigkeit mag der Mensch mit dem Kirchenliede sagen: „Dein *allsehend* Auge schreckt mich vom Bösen ab", aber der wahre, sittliche Mensch unterlässt das *Verkehrte*, weil es bös ist, und dem absoluten Guten widerstreitet, und sagt mit Joseph: „wie sollt ich ein so grosses Uebel thun und wider Gott sündigen"?

h) Weisheit.

Gottes Wissen heisst absolute *Weisheit*, insofern die Erfahrung im Gebiete der Natur und Geschichte eine Weltordnung kennen lehrt, in welcher Einheit, Zusammenhang und Zweckmässigkeit wahrgenommen werden. Nach einer dualistischen, deistischen Weltanschauung liegt dieser Zweck als Weltplan ausserhalb der sichtbaren Welt und geht derselben voraus, wie dem Kunstwerk das Programm des Künstlers. Eine solche Teleologie wird von der empirischen Naturforschung mit Recht verworfen. Der Zweck liegt nicht ausserhalb der Dinge, sondern, wie schon Aristoteles gut gesehen hat, in den Dingen selbst. Die Erscheinungen aus Zwecken ausserhalb der Natur zu erklären, geht nicht an, aber in den Erscheinungen, das Streben nach einem Ziel, das τέλος zu bemerken, wird uns durch die Naturforschung nicht verboten werden. Jedes vollendete, organische Wesen offenbart ein Endziel, wozu alles Besondere dient und zusammen wirkt. So werden z. B. die Flügel eines Vogels schon in dem Ei vorgebildet, weil der Lebensprozess das Ziel hat, ein Wesen her-

vorzurufen, das fliegen soll. Was indessen in der Welt der endlichen Dinge, die nach Vollendung streben, *Zweck* genannt wird, ist in Betreff des absoluten Wesens nicht vorhanden, in welchem das Streben ein Ziel zu erreichen eine Unvollkommenheit voraussetzen würde, die dem Absoluten nicht eignet. Etwas anderes ist es, in der zusammenwirkenden Gesammtheit aller Kräfte und Wirkungen, die von dem absoluten Wesen ausgehen und der Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sind, Ordnung, Zusammenhang, Harmonie, Zweckmässigkeit wahrzunehmen und auf Grund davon Gott als dem absoluten Wesen das Prädikat der Weisheit zu geben. Verdient die Kenntniss der Natur in Wahrheit den Namen einer *Wissenschaft*, so setzt diese Wissenschaft Ordnung und Regelmässigkeit in der Natur voraus. Eine Welt, in welcher Unordnung und Willkür herschten, würde ein Gegenstand blosser Wahrnehmung sein, aber nicht der Wissenschaft, nicht des Begriffes. Wenn wir diese Ordnung nicht überall entdecken, so liegt dies an der Beschränktheit unserer Erkenntniss; überall jedoch wo von Natur*wissenschaft* die Rede ist, setzt das Wissen Zusammenhang, Ordnung, Gesetz voraus. Gott wirkt, aber so, dass der menschliche Geist seiner Wirksamkeit wenigstens zum Theile nachzugehen und durch fortgesetzte Wissenschaft je länger je mehr zu begreifen vermag. Den Mann der Ordnung und Regelmässigkeit, den logischen Denker begreifen wir, den willkürlich handelnden, inconsequenten, den Thoren, begreifen wir nicht. Ein Gott, den wir in seinen Werken begreifen, so weit er sich uns ausser und in uns offenbart, dessen Wirksamkeit der Gegenstand menschlicher Wissenschaft sein kann, ist ein Gott der Ordnung, der sich dem Menschen als vollommene Weisheit kund giebt. Während der fromme Naturbetrachter mit dem Dichter spricht: „Du hast alles mit *Weisheit* bereitet“ ruft der fromme Betrachter der Geschichte, so oft er den logischen Zusammenhang der Erscheinungen einsieht, mit dem Apostel Paulus aus: „O Tiefe des Reichthums, beide der *Weisheit* und der Erkenntniss Gottes!“ Von solcher Weisheit Gottes kann der Indeterminist nicht reden. Das Endergebniss der Entwicklung der sittlichen Welt ist ihm ungewiss; ein *Ziel*, zu dessen Verwirklichung das Einzelne harmonisch angelegt ist, giebt es hier nicht, oder wenn es in Gott besteht, so kann es durch den Menschen vereitelt werden. Er huldigt einer Gottheit, die zwar das Gute will, aber durch den freien Willen der Geschöpfe sich selbst den Weg versperrt hat, das was sie will zu verwirklichen. In dem Indeterminismus herscht Zufall und besteht das Viele aus un-

zusammenhängenden Atomen, ohne Zweck und Ziel. Nur der Determinismus führt nicht nur zum Begriff der Naturordnung sondern auch zu dem einer sittlichen Weltordnung, mit einem Worte zur Erkenntniss einer göttlichen Weisheit, einer göttlichen Weltidee oder *κόσμος νοητός*, die sich, ohne vor oder getrennt von dem *κόσμος ὁρατός* zu bestehen, unserer Beobachtung in der empirisch wahrnehmbaren Welt zu erkennen giebt.

i) *Heiligkeit.*

Die absolute Causalität offenbart sich weiterhin auch als göttliche *Heiligkeit.* Nicht in der Form menschlicher Heiligkeit, wie wir schon bemerkten, ist der Gott heilig, welchen uns die Erfahrung predigt; aber die Weltordnung, welche den Menschen als sittliches Wesen zur sittlichen Vollkommenheit ruft und anleitet und die Verwirklichung der sittlichen Ideen zum Ziel hat, weist auf Gott hin als auf ihren Grund; und die Religion nennt die höchste Ursache, weil sie das sittlich Gute wirkt, einen *heiligen* Gott. Der Indeterminist dagegen stellt sich Gott als ein Wesen vor, das eine Welt schuf, in welcher der sittliche Prozess das Werk der Willkür und des Zufalls ist, eine Welt in der es ungewiss ist, ob die Macht der Sittlichkeit jemals triumphiren wird; er kann daher consequenter Weise nicht von Gottes Heiligkeit in absolutem Sinne reden. Gott mag sich freuen am Schaffen des Guten, aber seine durch die Willkür der Menschen beschränkte Heiligkeit ist nicht im Stande die Idee der Heiligkeit zu verwirklichen. Wenn der Indeterminismus, um den freien Willen zu retten, von göttlicher Zulassung oder einer freiwilligen *Selbstbeschränkung* Gottes redet, so hebt er damit Gottes Heiligkeit auf. Eine Mutter, sagt Bayle, welche Augenzeuge davon ist, wie ein Versucher ihr Kind zu Falle bringen will und nicht zwischen Beide tritt, hat ihr Kind nicht lieb und ist nicht sittlich, und dasselbe würde von Gott gelten, wenn er das Böse, das er verhindern kann, zuliesse.

Behauptet man dagegen, dass auch der Determinismus nicht erlaube von Gottes Heiligkeit zu reden, weil er gezwungen sei, das sittlich Böse von Gott abzuleiten; so ist dagegen einzuwenden, dass dieser Einwurf aus einer Vorstellung von der Sünde entspringt, zu welcher weder die psychologische Erfahrung noch die Geschichte berechtigen. Wie die Erfahrung lehrt und wir schon früher anmerkten, beginnt die Entwicklung des menschlichen Geschlechtes und des einzelnen Menschen mit dem blossen Naturleben. Bei höher

Begabten entwickelt sich darauf nach und nach ein Begriff von Ordnung und Gesetz, welche beide jedoch im Anfang der grossen Menge als fremde Mächte gebieterisch gegenüber stehen und sie zwingen in Ordnung und Recht sich zu schicken. Weder auf der ersten, noch auf der zweiten Entwicklungsstufe giebt es Bewusstsein der Sünde. Objektiv ist zwar die sittliche Unvollkommenheit vorhanden, die Idee der Menschheit ist noch nicht verwirklicht, aber der Mensch ist sich dieser Idee und seines derselben nicht entsprechenden Zustandes noch nicht bewusst. Im Naturzustand kennt der Mensch kein Sittengesetz und fühlt auch keinen sittlichen Schmerz, sondern freut sich gleich dem Thiere, an dem ungestörten Verfolgen seiner sinnlichen selbstsüchtigen Neigungen. In der gesetzlichen Periode fühlt er bei jeder Uebertretung Schmerz, aber nicht über das Böse als Böses, das er als solches noch nicht kennt, sondern aus Furcht vor der angedrohten Strafe. Nach einem Gesetz zu leben ist ihm lästig. Das Gesetz verkümmert seine physische Freiheit und, wo es irgend in seiner Macht steht, zerbricht er das aufgestellte Gesetz und die Ordnung, wie das Thier seine Ketten abschüttelt. Dies Alles ist natürlich und nothwendig. Erst durch weitere Entwicklung der Vernunft entsteht die Ueberzeugung, dass das Gesetz an sich gut ist und, dass es dem Menschen geziemt, nicht egoistisch für sich selbst auf Kosten der Gemeinschaft zu leben, m. a. W., dass der Egoismus unwahr, die Liebe Wahrheit ist. Erst jetzt erwacht bei ihm mit der sittlichen Erkenntniss auch das sittliche Gefühl und der Wunsch tugendhaft zu leben; er hat nach dem inwendigen Menschen Lust an Gottes Gesetz; er wünscht sittlich zu sein, aber die Sinnlichkeit, der thierische Egoismus fährt fort, sich mannigfach gegen die Anforderungen seiner höheren, sittlichen Natur aufzulehnen, in seinen Gliedern bleibt die Herschaft einer Macht, welche dem Gesetz in seinem Gemüthe widerstreitet und ihn gefangen nimmt. Dies ist die Zeit des Streites zwischen dem Geiste und dem Fleische. In diesem Streite unterliegt er noch häufig. Noch hat das sinnliche Leben in gar mancher Hinsicht die Oberhand und hält den Geist gefangen. Erst auf dieser Entwicklungsstufe entsteht das Bewusstsein der Sünde und sagt der Sünder: „ich elender Mensch!“ Der Widerstreit der Idee und Wirklichkeit, der früher unbewusst vorhanden war, wird nun zum Bewusstsein gebracht. Während der Mensch im Naturzustand sittlich darnieder liegt, und in der Zeit des noch lediglich gesetzlichen Lebens gezwungen aufsteht, so trachtet er

nun aus sich selbst sich zu erheben und stehen zu bleiben, weil er anfängt seine Bestimmung einzusehen und die Erkenntniss, dass er nicht sei, was er als Mensch sein sollte und nach seiner Anlage werden *kann*, schmerzt ihn. Glückt ihm das Stehenbleiben noch nicht allezeit, fällt er öfters noch, so trägt er darüber Leid. Auch diese Erscheinungen sind ganz natürlich. Der Sünder, der sich seiner Sünde noch nicht bewusst ist, steht in den Aeusserungen seines thierischen Lebens noch dem Thiere gleich. Das Bewusstsein zu sündigen, welches allein macht, dass die Sünde zurechenbar wird und den Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit erst zur *Sünde* macht — denn erst aus der Kenntniss des Gesetzes stammt die Sünde — ist kein Rückschritt, sondern höhere Entwicklung. Die frühere Unmöglichkeit anders als durch gesetzlichen Zwang aufzustehen, hat der Möglichkeit Platz gemacht selbst und freiwillig aufzustehen, wenn auch die Möglichkeit *niemals* zu fallen in der Wirklichkeit noch nicht vorhanden ist. Inzwischen nimmt der Geist an Entwicklung zu. Die sehnsüchtig erharrte Erlösung aus den Banden des sinnlichen Lebens kömmt zu Stande, obschon noch immer unvollkommen, so dass auch die Besten sagen müssen: „Wir fehlen alle mannigfaltig". Der Geist ist jedoch zu einem Anfang seiner Herschaft gekommen, der Drang zur Selbstverleugnung macht sich bemerklich, das Ringen beginnt, der Kampf wird gekämpft und die Geschichte weist in Mitten Derer, welche der Vollkommenheit nachjagen auf Einen hin, dem es in der Kraft Gottes gelungen ist, im Kampfe aufrecht zu bleiben, Einen, in welchem der Geist, ob auch noch so schwer angefochten, doch nicht vor der Versuchung gewichen ist und der darin eine sittliche Kraft geoffenbart hat, welche ihn zum obersten Führer der Anderen und zu ihrem Erlöser aus den Banden der Selbstsucht erhebt. So geht die Entwicklung der Menschheit aus dem Naturzustand durch die Periode des Gesetzes hindurch weiter zur Periode des Sündenbewusstseins und Kampfes, obgleich das nicht überall auf dieselbe Weise, mit derselben Schnelligkeit und in demselben Verhältniss geschieht. Endlich ist der Geist ganz entwickelt und der Mensch, welcher in seinem niedrigsten Zustand ein hülfloses Kind ist, unfähig aufzustehen, kann nun, nachdem er erwachsen und durch den Kampf geübt ist, nicht mehr fallen. Wenn der sinnliche Mensch dem Gesetze Gottes sich nicht unterwerfen *kann*, so *kann* nicht sündigen wer aus Gott geboren ist; wie Jesu ist ihm sittlich unmöglich geworden, anders zu wollen als Gott will. Verkündigt uns die Ge-

schichte diesen Entwicklungsgang, weist sie uns auf ein menschliches Geschlecht, das als Geschlecht diese Perioden zu durchlaufen hat, so lehrt uns daneben die Erfahrung, dass jeder Mensch sich auf einer der Entwicklungsstufen befindet, welche das Geschlecht durchläuft. Noch besteht die Gesellschaft sowol aus Dienern der Sinnlichkeit, welche des Sittengesetzes unkundig, nur durch das Gesetz der Gesellschaft gezwungen werden, als aus anderen, welche, ihrer Bestimmung bewusst, das Gute wünschen, aber nicht ganz vollbringen, welche fallen und aufstehen und wiederum fallen, als endlich auch aus solchen, welche, im Kampfe bewährt, im Guten standhaft sind, wenn sie auch noch manche Unvollkommenheit zu beklagen haben. In dieser Entwicklung hat die Sünde, wo und nach dem Masse in dem sie sich offenbart, ihre nothwendige Stelle, als der Uebergang aus dem thierischen Leben zur Herschaft des Geistes.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, hört die Sünde auf, ein die Weltordnung störendes Element zu sein. Sündigt nämlich der Mensch im Naturzustand unbewusst oder im Besitz einer nur äusserlichen Kenntniss des Gesetzes, so steht er als sinnliches Wesen den Thieren gleich, und es ist sein Sündigen ebensowenig unvereinbar mit Gottes Heiligkeit als die Aeusserung der sinnlichen Leidenschaft bei den Thieren, um nicht zu sagen, dass der ärgste Sünder, wegen der ihm einwohnenden Kraft zu höherer Entwicklung in der Reihe der Wesen doch immer noch eine höhere Stelle einnimmt als das Thier. Sündigt er dagegen mit Bewusstsein, mit Kenntniss, nicht nur eines äusseren oder eines Gewohnheitsgesetzes, sondern des Sittengesetzes, so kündigt dieses Bewusstsein einen bereits erwachten Sinn für einen höheren Zustand an und beweist dadurch den Adel der Menschheit, der ihn von den übrigen Geschöpfen, welche nicht sündigen können, unterscheidet. Deshalb zerbricht die Sünde die objective Weltordnung nicht. Ist sie bei noch nicht erwachter Sittlichkeit blosse Aeusserung des thierischen Lebens, so hat sie ihre Stelle in der Schöpfung neben allen anderen Aeusserungen des thierischen Lebens. Ist sie der noch misslungene Versuch des Geistes zu jeder Zeit und überall über das Fleisch zu herschen, so nimmt der Sünder schon eine höhere Stelle in der Reihe der Wesen ein. Die Sünde giebt sich als etwas Verkehrtes subjectiv, d. i. vor dem menschlichen Bewusstsein zu erkennen, insofern der Mensch, dessen sittliche Natur erwacht ist, in dem niederen Zustand, in welchem er sich befindet, nicht beharren kann, sondern nachdem er seiner Fehler inne geworden ist, von Betrübniss

erfasst, als Hungriger und Dürstender nach Speise und Trank des ewigen Lebens trachten lernt. Die Entdeckung, dass er noch nicht ist, was ein Mensch sein soll und nach seiner Begabung werden kann, erweckt Unzufriedenheit mit sich selbst und führt durch den eigenen Antrieb der sittlichen Natur zu dem Besseren. Sei deshalb auch die Sünde, da wo sie besteht, unvermeidlich, so ist doch die Erkenntniss, dass sie da ist, welche ihr Vorhandensein erst zur Sünde macht, der erste Schritt auf dem Wege zur sittlichen Vollkommenheit. In Gottes Schöpfung steht der Mensch, welcher seiner Sünde inne geworden ist, höher als das vollkommenste Thier und der noch reine Naturmensch; aber dasselbe Bewusstsein, welches ihn über das Thier und den Naturmenschen erhebt, drückt ihn beim Anschauen des Ideals, das ihm als seine Bestimmung vor dem Geiste steht, herab, und treibt ihn an, abgewendet von dem was er seither war, nach dem Ziele der Vollkommenheit zu jagen. So ist die Sünde denn vollkommen begreiflich in einer Weltordnung, in welcher das Leben und die Herschaft des Geistes nicht auf einmal, sondern stufenweise aus dem Naturzustande hervorgehen.

Sollte eine solche Weltordnung der Idee der Heiligkeit Gottes widerstreiten? Wenn es dieser Idee nicht widerstreitet, dass Pflanzen und Thiere, überhaupt Wesen ohne Sittlichkeit vorhanden sind, Wesen, welche sogar nach ihrer Art gar nicht sittlich leben können, Wesen, in welchen die thierische Selbstsucht Lebensprinzip ist: wie soll es denn mit Gottes Heiligkeit im Widerspruch stehen, dass es Wesen giebt, welche obschon zur Sittlichkeit bestimmt, im noch unentwickelten Naturzustand, *noch* nicht sittlich leben? Wenn es Gottes Heiligkeit nicht widerstreitet, dass das thierische Leben bei dem Löwen und Tiger seine verwüstende Kraft ungehindert offenbare: wie soll es denn mit seiner Heiligkeit unvereinbar sein, dass es Wesen giebt, welche, obgleich sie bestimmt sind Menschen zu werden, in mancher Hinsicht noch dem Thiere gleichen, und wiederum andere Wesen, welche beim Ringen der sittlichen Natur mit dem sinnlichen selbstsüchtigen Streben noch nicht zur vollen Herschaft des Geistes gelangten, sondern in Vielem noch straucheln? Ist denn der Mensch, welcher sündigt, d. i. der Mensch, in welchem mit der Erkenntniss des Guten auch das Bewusstsein der Sünde erwacht als die Wehen, aus welchen ein höherer Zustand geboren wird, nicht an seinem Platze in einer Welt, welche nirgends Sprünge kennt? Sollte es unvernünftig sein, dass der Abstand zwischen dem mindest entwickelten Naturmenschen und dem voll-

kommen sittlichen Menschen in der Reihe der Geschöpfe durch solche Wesen ausgefüllt wird, welche noch mehr oder minder sündigen? Wir stehen vor einem Entweder — oder: entweder eine Weltordnung, in welcher alle sittlich vollkommen sind, oder eine solche, in welcher der Eine Christus von Millionen umgeben ist, von welchen Einige sich ihm nähern, Andere weiter von ihm entfernt stehen, Alle aber die Bestimmung haben in seiner Kraft nach höherer Sittlichkeit zu streben. Die Sünde ist ein Zustand, worin das Gute sich noch nicht entwickelt hat, m. a. W. die Sünde ist nicht etwas *Positives*, sondern ein *Nichtsein*, und wie sollte ein Nicht-sein, ein Noch-nicht-sein, eine Verneinung, die göttliche Heiligkeit verkürzen und das in einer Weltordnung, in welcher das Bewusstsein dieser Verneinung der nothwendige Uebergang zu ihrer Beseitigung wird, d. i. zu dem positiven geistigen *Sein*? Die Sache ist diese. Gott ist heilig, weil er nicht nur in der Natur das natürlich Gute, sondern auch im Menschen das *sittlich Gute* wirkt. Aber er hört nicht auf heilig zu sein, weil er nicht *überall* in der Schöpfung das sittlich Gute hervorbringt. Wäre das der Fall, so wäre die ganze unbeseelte nichtsittliche Schöpfung ein Protest gegen Gottes Heiligkeit. Gott wirkt nirgends etwas Böses; sondern die rechte Auffassung der Sache ist die, dass er nicht überall das sittlich Gute wirkt, und wo er es wirkt, es nicht überall in demselben Masse wirkt. Im Thiere wirkt er das sittlich Gute gar nicht, im rauhen Naturmenschen, dem er die Anlage verliehen sittlich zu werden, nur in seinen Anfängen, schon in höherem Masse geschieht es in der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher das sittlich Gute, obschon es im Bewusstsein der Menschen noch nicht durchgedrungen ist, doch schon in Form eines Gesetzes vorhanden ist, welches als heilsamer Zügel die Ausschweifungen des Fleisches im Zaum hält, noch mehr wirkt er Gutes in dem zum sittlichen Bewusstsein erwachten Menschen, der zu stehen anfängt, wenn er auch öfter noch fällt, und endlich vollkommen, wenn die geistige Freiheit der Kinder Gottes verwirklicht wird. Gott wirkt also nirgends das Böse, aber er wirkt das sittlich Gute nicht überall und nicht in demselben Masse, jedoch in allen sittlichen Wesen, mit der Absicht, das Leben des Geistes von den Fesseln der sinnlichen Natur einmal ganz zu befreien. Das sittlich Böse besteht also als Böses nicht positiv, als ein objectives *Sein*, sondern als Verneinung subjectiv, insofern der Mensch, welcher dieses Streites zwischen Geist und Fleisch, Idee und Wirklichkeit inne geworden ist, diesen Zustand nicht länger erträgt, darüber Schmerz fühlt, nach dem Besse-

ren sich sehnt und den Antrieb fühlt die Verneinung zu beseitigen. Selbst das subjective Bewusstsein das nicht zu sein, was der Mensch als sittliches Wesen nach seiner Bestimmung sein soll und nach seiner natürlichen Anlage werden kann, ein Bewusstsein, welches die Verneinung erst zur Sünde macht, ist objectiv betrachtet etwas Gutes, weil es die Vorbedingung höherer Entwicklung ist. Wenn man fürchtet, derjenige Mensch, welcher das vorhandene Böse als einen nothwendigen Uebergang zum Gutem ansieht, werde sich bei diesem Zustand beruhigen und über seine Sünde sich nicht betrüben, so bringt man die Einrichtung unserer sittlichen Natur nicht in Anschlag, als welche es uns nicht nur verbietet, sondern unmöglich macht uns mit dem Zustande des Nichtseins zufrieden zu geben, nachdem wir einmal dessen inne geworden sind, was wir sein müssen und werden können. Wer das fürchtet, geht auch hier vom Vorurtheil des freien Willens aus. Aber kein freier Wille ist im Stande denjenigen Menschen, in welchem das sittliche Bewusstsein erwacht ist, sagen zu machen: ich will in meinem noch mangelhaften Zustand beharren, es ist mir gleichgültig, ob ich gut bin. Weil er heilig ist, hat Gott dafür dadurch gesorgt, dass er dem Menschen ein Gewissen gegeben hat, welches durch keinen freien Willen zum Schweigen zu bringen ist. Der Indeterminist, welcher diesen Einwand erhebt, übersieht, dass auch der sittliche Trieb nach dem Besseren ebenso in die von Gott geschaffene sittliche Weltordnung eingeordnet ist wie alles Uebrige und, dass auch in dieser Hinsicht der Mensch nicht im Stande ist, was Gott geordnet hat, umzustossen. Die Erfahrung führt uns zu einer Welt, in welcher der Geist nach der Herschaft über das Fleisch strebt und über das Fleisch eine immer grössere Herschaft erlangt, so dass das *aetas parentum* des Horaz, fände es auch bei einem besonderen Volke, z. B. dem römischen, seine Anwendung, in der Weltgeschichte eine Unwahrheit ist und dem Christenglauben widerstreitet. Es ist wahr, wir sehen das Wirken dieser sittlichen Macht bis jetzt nur auf einer unvollkommenen Entwicklungsstufe und immer noch im Kampfe mit dem thierischen Egoismus, welcher fortfährt des Geistes Kraft zu hemmen. Aber es ist ebenso wahr, dass jeder Fortschritt auf sittlichem Gebiet, vor allem die Erscheinung Christi und die zahlreichen Siege, welche das christliche Prinzip über die sinnliche Welt schon davon getragen, uns auf eine sittliche Kraft hinweisen, welche mächtiger ist als die Welt (1 Joh. IV, 4) eine Kraft, welche zur Vollendung der Menschheit unwiderstehlich weiter wirkt und die Bestimmung hat, den thierischen Egoismus im mensch-

schlichen Geschlecht einmal ganz zu überwinden. Diese sittliche Macht, von welcher die Weltgeschichte und unser eignes Leben eine fortlaufende Offenbarung sind, und welche uns ein Recht giebt, nach den Zeiten, in welchen das Thierische in der Menschheit vorherschte, mit dem Propheten das Reich des Menschensohns zu erwarten (Dan. VII), weist auf einen Gott hin, der heilig ist.

k) Gerechtigkeit.

Der Indeterminist beklagt sich, dass in einer Weltordnung, wie wir dieselbe an der Hand der Erfahrung beschrieben haben, es keinen Platz gebe für Gottes Gerechtigkeit, da es doch unvernünftig sei zu denken, dass Gott die Sünde, die er selbst geordnet, strafen werde. Dieser Einwand geht von einem Begriff der Gerechtigkeit aus, welcher dem menschlichen Recht, auf dem veralteten gesetzlichen Standpunkte, entlehnt ist. Gerechtigkeit *sensu forensi* ist Vergeltung, Retribution für die Uebertretung des Gesetzes, ein Begriff, der, wie wir gesehen haben, selbst im Criminalrecht veraltet ist. Diese Vergeltungstheorie ist *per viam eminentiae* auf Gott übertragen; und die Sache verhält sich demnach so, dass man zuerst eine menschliche Vorstellung, welche durch die fortgeschrittene Rechtswissenschaft und Sittenlehre bereits beseitigt ist, auf Gott überträgt und sich alsdann darüber beklagt, dass man diesen willkürlich ausgedachten Begriff der Gerechtigkeit Gottes mit den Thatsachen der Erfahrung nicht reimen könne. Dass Gott das Böse vergelten, den Sünder strafen werde *um* ihn zu strafen, *ut justititiae satisfiat,* wie nach einer jetzt veralteten Rechtsanschauung der Richter, das ist unwahr und widerstreitet eben so sehr der Erfahrung wie der Religion. Vielmehr lehrt die Religion und bestätigt die Erfahrung dieses: „Er handelt nicht mit uns nach unseren Sünden und vergilt uns nicht nach unserer Missethat“ (Ps. CIII, 10). Die Religion lehrt, dass, wenn Gott so, wie der gesetzliche Mensch sich ihn vorstellt, mit uns ins Gericht ginge, Niemand vor ihm bestehen würde, und der fromme Mensch freut sich, dass Gott nicht in diesem Sinne Gericht hält, sondern, wissend, was für ein Gemächte wir sind, sich über uns erbarmt, gleichwie ein Vater über seine Kinder. Die Religion lehrt und die Erfahrung bestätigt, dass Gott die Sünden nicht nach menschlichem Recht zurechnet, dass er nicht Böses mit Bösem vergilt, sondern im Gegentheil seine Sonne aufgehen lässet über Böse und Gute und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte, so dass nach diesem höchsten Vorbild auch der

Mensch seinen Feinden wolthun, die ihm fluchen, segnen und Gott nachahmend die Vergeltungstheorie nicht in Ausübung bringen soll. Die Erscheinung CHRISTI vor Allem ist der Beweiss, dass Gott die sündige Welt lieb hat und in der Person CHRISTI nicht als ihr Richter, welcher Genugthuung heischt, sondern als ihr Retter auftritt (Joh. III, 16, 17). Dies Alles ist mit demjenigen Begriff der Gerechtigkeit nicht zu reimen, welchen man als Einwand gegen die von der Erfahrung gelehrte deterministische Weltanschauung vorbringt. Auf dem Standpunkte des Gesetzes, des A. T. ist Gott ein vergeltender Richter, aber dieser Standpunkt wird von der wahren Religion für einen Durchgang und für subjectiv erklärt[1]). Ist Gott ein vergeltender Richter, so ist er kein Vater. Ein Richter, der vergiebt, ist ein Widerspruch mit sich selbst. Ein Vater, der seine Kinder straft, um ihnen Böses zu vergelten, ist kein Vater. Auf dem Standpunkt des Gesetzes straft der Richter, um dem Recht des Gesetzes genug zu thun, aber der Vater erzieht und heiligt, und Gott, welcher Vater ist, zeigt sich grade dadurch, dass er die Menschen zur Heiligkeit erzieht, in dem vollen Glanze seiner *heiligen* Liebe. In richterlichem Sinn kömmt deshalb auch das Wort *Gerechtigkeit* im N. T. nicht vor. Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ist nirgends *strafende* oder *vergeltende Gerechtigkeit*. Gott ist *gerecht* bedeutet: Gott ist wie er in Uebereinstimmung mit seinem Wesen sein muss, d. i. der Vorsteher, der die sittliche Weltordnung handhabt.

Ein verkehrter Begriff der göttlichen Gerechtigkeit entsteht ebenfalls, wenn man nach Massgabe des bürgerlichen Rechtes, nach welchem der Eine dem Anderen giebt was er ihm schuldig ist, Gott ebenfalls in dem Sinne Gerechtigkeit zuerkennt, dass er einem Jeden geben werde, was ihm zukömmt. Nach diesem Begriff der Gerechtigkeit klagten die Arbeiter, welche den ganzen Tag gearbeitet hatten, dass der Herr des Weinbergs ihnen denselben Lohn gebe, wie denjenigen, welche ihr Werk erst um die elfte Stunde begonnen hatten. Dass JACOB vor ESAU bevorzugt war und MOSES vor PHARAO, welcher als Heide den wahren Gott nicht kannte, war nach PAULUS (Röm. XI, 14) keine Ungerechtigkeit Gottes. Indem sie diesen verkehrten Begriff der Gerechtigkeit auf Gott anwandten, haben die Communisten behauptet, dass es der Gerechtigkeit widerstreite, wenn ein Mensch mehr besitze als ein anderer.

Auch bei diesen Vorstellungen wird der Massstab für Gottes Gerechtigkeit anthropomorphistisch und mit Unrecht dem herkömm-

---

[1]) S. oben, S. 156, f.

lichen menschlichen Recht entlehnt. Als ob die menschliche Gerechtigkeit, als das *Suum cuique dare*, auf ein Wesen passe, welches als höchster Herr aller Dinge Niemanden etwas schuldig ist, mit Niemanden Verträge schliesst und, wie der Herr im Gleichniss, mit dem Seinen thut was er will! Dass Thiere Schmerz leiden und vom Menschen misshandelt werden, mag unser Gefühl kränken und selbst sittlich unerlaubt sein, aber es beeinträchtigt Gottes Gerechtigkeit ebensowenig, als dass Gottes Blitz Thiere und Menschen tödtet oder Tausende das Opfer einer ansteckenden Krankheit werden, von welcher andere verschont bleiben. Nirgends tritt der Irrthum des Anthropomorphismus oder der sogenannten *via eminentiae* stärker hervor, als bei der Anwendung des conventionellen Rechtes oder des *Mein* und *Dein* auf Gott. Gott macht nach seinem Wolgefallen arm und reich, er schenkt dem einen Gesundheit und wirft den anderen auf ein langwieriges Krankenlager und erwählt Israel zeitweise zum Träger der wahren Religion, während er die Heiden in ihrer Unwissenheit wandeln lässt; er schenkt dem einen Genie und grosse Gaben des Verstandes und zu diesen Anlagen die günstigste Gelegenheit dieselbe zu entwickeln, anderen enthält er Begabung und Gelegenheit vor; er giebt dem einen gottesfürchtige Eltern und lässt den anderen in einer Räuberhöhle geboren werden. Sollen wir deshalb sagen: es ist Ungerechtigkeit bei Gott? Gewiss, wenn Gott Jemanden etwas schuldig wäre. Wenn man Gott nach dem Massstabe des conventionellen Rechtes denkt, so ist er ungerecht; aber dieser Massstab leidet keine Anwendung auf Gott und wird auch vom Christenthum nicht anerkannt.

Auch hier entsteht der vermeintliche Widerspruch zwischen der Erfahrung und dem Gottesbegriff durch die Uebertragung des Endlichen auf den Unendlichen, auf welche unerschöpfliche Quelle der Widersprüche schon Kant hingewiesen hat. Gott gegenüber hat das Geschöpf auf Nichts ein Recht. Alles was Gott giebt ist freie Gunst. Von einem Recht kann Gott gegenüber nicht die Rede sein und auch der am wenigsten Bedachte, welcher, zur selben sittlichen Vollendung bestimmt, vorläufig nur Krümlein empfing, wo andere in geistigem Ueberfluss sich baden, muss, statt über Unrecht zu klagen, dankend ausrufen: wie viel habe ich empfangen!

Aber giebt es denn keine göttliche Gerechtigkeit? Es giebt keine im Sinn von Wiedervergeltung, auch nicht in dem des conventionellen Rechtes, wol aber in der ethischen Bedeutung des Wortes, insofern Gott als der Vorsteher und Beschützer der sittlichen Weltordnung

gedacht wird. Im N. T. heisst Gott in diesem Sinne gerecht und Paulus sah in der Weise wie Gott den Menschen in Christus für gerecht erklärt, den Beweis, dass Gott gerecht sei, d. i. der Vertheidiger der sittlichen Weltordnung (ἡ ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, Röm. III, 25). Diese Weltordnung wird nach ihrem Rechte gehandhabt durch Alles was die Tendenz hat, das sittliche Leben zu fördern, die Macht des Sittlichen ins Licht zu stellen und was unsittlich ist zu vernichten. Hierzu gehört die unzerstörbare Verbindung zwischen Tugend und Glück, Untugend und Elend, welche die Erfahrung aufweist. In der Tugend wird das Wesen des Menschen verwirklicht. Tugend ist Leben und, wo Leben ist, giebt es Gefühl des Wolseins. Wenn auch der sinnliche Mensch, der Sünder, kräftig ist; wenn auch sein Leben ein Leben des Genusses auf seine Weise ist; wenn auch die Tugend in ihrer Entwicklung und in ihrem Kampfe mit dem kräftigen Widerstand des thierischen Lebens in und ausser uns viel zu leiden hat: so ist doch die sittliche Weltordnung so eingerichtet, dass das Gefühl des Wolbefindens die Diener der Sinnlichkeit stets mehr verlassen und nach beendigtem Kampfe der Tugendhafte allein und ausschliesslich die Seligkeit schmecken wird, welche aus der Entwicklung unserer sittlichen Kraft nothwendig entspringen muss. Dass der Mensch als sittliches Wesen auch zugleich glücklich sei, gehört zur Weltordnung; aber ohne einen zuweilen schmerzlichen Kampf kann dieses Ziel nicht erreicht werden. Dass die göttliche Gerechtigkeit beabsichtigt, dass Seligkeit und Tugend auch in Bezug auf das äussere Loos des Menschen einander entsprechen sollen, darauf weist als Ergebniss der sittlichen Entwicklung die Erfahrung hin. Wenn in Jesu äusserem Loos Tugend und Glück einander noch nicht entsprochen haben, so war er durch das Gefühl der ihm innewohnenden sittlichen Kraft inmitten seiner Leiden doch seliger als seine Verfolger. Durch das Leiden hat er selbst Gehorsam gelernt; und durch seinen Kampf und sein Leiden soll für die Menschheit ein Zustand hervorgebracht werden, in welchem Wahrheit und Tugend endlich ohne Kreuz und Verfolgung über den Widerstand der Welt triumphiren werden. Umgekehrt zeigt die Erfahrung gegenüber der stets zunehmenden Kraft des Guten die Machtlosigkeit der Sünde. In dieser Weltordnung, in welcher zuletzt nur der Tugendhafte glücklich und mächtig, der Sünder dagegen in Ohnmacht und Elend sich stets unglücklicher und machtloser fühlen wird, offenbart sich die göttliche Urheberschaft als göttliche Gerechtigkeit. Darin, sagt

Jesus, besteht das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsterniss lieber hatten als das Licht (Joh. III, 19). Die Strafe des Bösen besteht hier in eben der Ohnmacht und dem Elend, welche Unglaube und Sünde nach sich ziehen. Wo das Licht aufgeht, wird die Finsterniss gerichtet; wo die Sittlichkeit ihre Kraft entfaltet, wird die Nichtigkeit der Sünde stets mehr offenbar. Gleich wie die Tugend nicht mit Seligkeit nach Art einer Vergeltung oder in Folge eines Contraktes belohnt wird, sondern die Seligkeit selbst ist, so ist die Sünde Elend. Der Sünder wird nicht von Gott gestraft, noch wird auf äusserliche Weise Gericht über ihn gehalten. Nicht *ich*, sagt Jesus, werde ihn richten, sondern die Wahrheit selbst hält Gericht über ihn (Joh. XII, 47. 48). Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat (Joh. III, 18). Und wenn dann endlich einmal durch den stets zunehmenden Einfluss des Guten die Sünde in ihr Nichts zusammensinkt und der Tugendhafte ohne Einschränkung herscht und selig ist, dann wird es deutlich: Die höchste Ursache, d. i. Gott, ist Ursache einer Weltordnung, in welcher die Tugend siegt und Tugend und Seligkeit eins sind. Vom Dasein dieses Gerichts, das, wie aus der Erfahrung erhellt, in seinen Anfängen schon jetzt für den Untugendhaften vorhanden ist, wird einst der heil. Geist, d. i. die sittliche Macht des Christenthums, die Welt überführen (Joh. XVI, 8. 11). Nach dieser Weltordnung erscheint die Sünde von Anfang an im Weltplan Gottes vorgesehen als der nothwendige Uebergang aus dem Naturzustand des Menschengeschlechts zur Herschaft des geistigen Lebens und muss sie, nachdem ihre Machtlosigkeit ans Licht gekommen ist, endlich einmal vor der Macht des höheren sittlichen Lebens weichen; nach dieser Weltordnung tritt die Verbindung zwischen Tugend und Seligkeit in das Licht und wird die Herschaft der Gerechten, die von Anfang an vorbereitet ist, für die Zukunft gewiss gemacht: und den Gott, der eine solche Weltordnung wirkt, nennen wir gerecht. Der Gott des Indeterminismus dagegen, welcher dadurch, dass er dem Menschen den freien Willen verlieh, den Sieg der Tugend vom Zufall abhängig gemacht hat, kann die sittliche Weltordnung nicht nach ihrem Recht handhaben und ist daher auch nicht gerecht.

l) Liebe.

Nach dem Indeterministen schliesst auch der Begriff der göttlichen Liebe einen Widerspruch in sich ein. „Wenn es,“ sagt er, „zum

Wesen Gottes gehört, dass er Liebe hat, so gehört es auch zum Wesen Gottes, dass die Gegenstände dieser Liebe vorhanden sind, so dass Gott ohne die Welt eine blosse Abstraktion sein würde.“ Bei dieser Vorstellung von Gott, dass er als die Liebe nicht ohne Gegenstände, auf die sich diese Liebe richtet, sein könne, ist jedoch „der Pantheismus unvermeidlich“ [1]). Das Dilemma, zwischen welchem gewählt werden muss, ist, wie er meint, so zu stellen: *Entweder* ist Gott Liebe; dann muss die Liebe einen ewigen Gegenstand haben und daraus folgt, dass die Welt gleich ewig mit Gott ist; in diesem Falle wird der Pantheismus unvermeidlich. — *Oder* Gott und die Welt bestehen nicht gleichzeitig, sondern nach einander, so dass eine Ewigkeit lang Gott allein da war, ohne Gegenstände, die er lieb hatte; dann ist Gott nicht Liebe, dann gehört die Liebe nicht zu seinem Wesen. Auch bei der Entdeckung dieses Widerspruchs nimmt man seine Zuflucht zu dem „frommen Bewusstsein, das sich über solche Widersprüche im Gottesbegriff hinaussetzt.“

Hoekstra war nicht der erste, der diesen vermeintlichen Widerspruch anführte. Gleich anderen hat auch Sartorius in seinem Werke „*die heilige Liebe*“ darauf aufmerksam gemacht und daraus einen Beweis für die Nothwendigkeit des Begriffes der Dreieinigkeit hergeleitet, als nach welchem man annimmt, Gott habe, auch abgesehen vom Bestehen der Welt, in seinem Sohne oder dem absoluten Logos, den Gegenstand seiner Liebe in sich und sich gegenüber angeschaut [2]). Auch die alexandrischen Väter fühlten diese Schwierigkeit und versuchten ihr durch die Vorstellung einer ewigen Zeugung des Sohnes, d. i. des Logos, aus dem Wege zu gehen. Danach sollte es als zum Wesen Gottes gehörig gedacht werden, dass er sich ewig in dem Logos objectivire (*οὐ ποτὲ μὲν εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, ποτὲ δὲ λαλεῖν*) [3]). Wird nach der alexandrinischen Philosophie und in ihren Fusstapfen von den Philosophen des Mittelalters Anselm, Abaelard, Thomas von Aquin, unter den Reformatoren von Melanchthon und unter den späteren Theologen der reformirten Kirche von Keckermann der Logos als *κόσμος νοητός*, als vollkommenes Weltideal gedacht, so ist in diesem vollkommenen Weltideal auch der Mensch mit inbegriffen als das ewige Object der göttlichen Liebe, auch schon zu der Zeit, in welcher es noch keine

---

[1]) Hoekstra, S. 46.

[2]) Vgl. Martensen, die Chr. Dogmatik. S. 125. 127.

[3]) Siehe Scholten, Leer der Hervomde Kerk. II. S. 180—83.

wirkliche Welt (κόσμος ὁρατός) gab. *„Im Logos,“* schreibt Tholuck, *Commentarzu Johannes,* S. 64, 6. Ausgabe, *„liegt der κόσμος νοητός, und insofern das Andere Gottes. — Erst indem er sich auf dieses Andere bezieht, ist er auch die Liebe. Als der abstract Eine wäre er ohne die Liebe, denn zum Begriff der Liebe gehört es, sich selbst in Anderen zu finden. — Diese Liebe bezieht sich demnach auch ewig auf die Welt, aber nicht auf die Welt in ihrem beschränkten Sein, in ihrem Werden, sondern wie sie eben noch im Worte, in seinem eigenen Wesen ihm objicirt ist. So nun ist sie (die Welt) noch nicht für sich ein Anderes, sondern nur für Ihn. Kraft seiner Liebe wird ihr nun auch die Existenz für sich, d. h. der κόσμος νοητός wird realisirt im κόσμος αἰσθητός; es erfolgt die Weltschöpfung. — Der Gedanke Gottes von sich selbst Gott objectiv gefasst, ist der Logos. In Christo aber ist der Logos Mensch geworden, insofern dieser Mensch das im Logos angeschaute Urbild der Menschheit ist.“* Die aufgeworfene Schwierigkeit ist damit jedoch noch nicht gelöst. Denn nach dem Trinitarismus offenbart sich Gott von Ewigkeit in dem Logos und ist dieser der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe in Gott (*ad intra*). Vor der Weltschöpfung war jedoch dieses Object nur in Gottes Gedanken als der *„Gedanke Gottes von sich selbst,“* deshalb blos idealistisch ohne Wirklichkeit oder nach Hegel[1]) *„ein Spielen der Liebe mit sich selbst, (an welchem) der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen (d. h. der Wirklichkeit) fehlt.“* Auch nach dieser Vorstellung hat also Gott eine Ewigkeit lang nicht einen *wirklichen* Gegenstand und also auch nicht *wirklich* lieb gehabt. Die Liebe bleibt, auch wenn man sie so betrachtet, eine unthätige Liebe, was dem Begriff der Liebe als wirklicher Mittheilung des göttlichen Lebens widerstreitet. Diese Schwierigkeit kann nicht anders vermieden werden, als dadurch, dass man, worauf schon Tholuck a. a. O. hingewiesen hat, die ideale Liebe in Gott so denkt, dass aus Kraft der Liebe selbst das Ideale zugleich als nothwendiger Grund des Wirklichen gedacht wird. Dann werden *Denken* und *Schöpfen* eins und dasselbe, und die göttliche Liebe wird diejenige Eigenschaft in Gott, kraft welcher Gott die Idee des Menschen, welche in seinem Denken von Ewigkeit vorhanden, in vernünftigen Wesen verwirklicht, die ihrer persönlichen Beziehung zu ihm sich bewusst und in dem vollen Gefühl des ihnen innewohnenden göttlichen Lebens selig sind.

---

[1]) Phänomenologie, Werke. Bd. II, 2. Aufl. S. 15.

Wendet man dagegen noch ein, dass auch bei Annahme einer ewigen Wirksamkeit Gottes, so lange es noch keine Menschen gab, die Gegenstände der göttlichen Liebe nicht in Wirklichkeit vorhanden gewesen seien; dass also auch eben so lange Gott seine Liebe nicht habe erzeigen können: so geht dieser Einwand von einer Weltanschauung aus, welche das Dasein sittlicher Wesen mit dem Erscheinen des Menschen auf Erden anfangen lässt. Eine solche Weltanschauung ist jedoch eben so ungereimt wie die Vorstellung, dass, als die Erde sich noch in ihrem primitiven chaotischen Zustand befand, nirgends sonst eine schon entwickelte Natur bestanden habe. Gab es jedoch nach dem ewigen Kreislauf der Natur schon vor dem Menschen, ja von Ewigkeit her anderswo vernünftige Wesen, so war die göttliche Liebe auch niemals nur ideal, sondern offenbarte sich in einer Beziehung zwischen Gott und Wesen, welche in persönlicher Beziehung zu ihm standen.

War Gottes Liebe niemals unthätig, so war auch die Erde darauf angelegt, einmal die Offenbarung dieser Liebe zu werden. Auch hier sollte das vernünftige Wesen, der Mensch, als der wahre Träger des göttlichen Ebenbildes, der Entwicklung des Weltprozesses die Krone aufsetzen. War durch alles was vorherging das Entstehen des Menschen nothwendig vorbereitet, so wird wahr, dass „Gott die Menschen von Ewigkeit auserkoren und lieb gehabt“ (Eph. I, 4), und dass sie als Gegenstände seiner Liebe in Gottes ewiger Vorerkenntniss (πρόγνωσις, Röm. VIII, 29) vorhanden waren, um zu seiner Zeit das Bild Gottes, zu dem sie erschaffen waren, auf Erden zu verwirklichen.

Wie alle bereits behandelten Bedenken hat die Frage: ob nicht der Begriff der göttlichen Liebe es mit sich bringe, dass Gott als *Person* anderen Personen gegenüberstehe, deren Dasein die Unendlichkeit Gottes beschränke, darin ihren Grund, dass man das Geschöpf, nämlich den Menschen, von Gott isolirt. Der Indeterminismus stellt sich Gott nicht nur *persönlich* vor, sondern anthropomorphistisch in der Form *menschlicher* Persönlichkeit. Zu dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit gehört, dass eine Person ausser und unabhängig von der anderen besteht. Wenn *dieser* Begriff anthropomorphistisch auf Gott übertragen wird, so wird Gott als Person anderen, von ihm nicht abhängigen, abgesondert von ihm bestehenden Personen gegenüber gestellt und es entsteht eine Vorstellung von Gott, durch welche die höchste, die absolute Form der Liebe, das Einleben oder Sein Gottes in den endlichen vernünftigen

Wesen, m. a. W. die Liebe, wie Jesus sie beschreibt, verloren geht. Nach dem Indeterminismus und dem Deismus kann Gott nur lieb haben wie menschliche Personen einander lieb haben. Die wahre Liebe, das Einssein Gottes und des Menschen, welche uns Jesus kennen lehrte, ist nicht bloss Einheit des Willens und der Gesinnung, wie z. B. von Orestes und Pilades gesagt wird, *mentibus unus erant*, oder wie Mann und Frau *Eins* genannt werden, sondern Einheit des geistigen Lebens in der Form des *Einseins*, *Einlebens*, Gott *in* uns und wir *in* ihm, wofür, wie für alles Absolute, es in dem endlichen und menschlichen Leben an aller Analogie gebricht. Weil er von einem abstrakt deistischen Gottesbegriff ausging, hat der Rationalismus darum auch nicht zu dem wahren Sinne von Joh. X, 30 durchzudringen vermocht. Der Gott des Deismus, welcher als ein *Deus otiosus* eine Ewigkeit war ohne sich mitzutheilen, ist nicht ein Gott, dessen *Wesen* Liebe ist. Wie er nicht um deswillen Schöpfer wurde, weil die Selbstoffenbarung zu seinem Wesen gehört, sondern nur, weil er es in der Zeit so wollte, während er ebensogut es auch nicht hätte wollen können; so hat nach der Behauptung der deistischen Socinianer Gott nicht lieb, weil er Liebe *ist* und also kraft seines Wesens nicht anders *kann* als lieb haben, sondern aus reiner Willkür, weil und wenn er es so will. Für diesen vor aller Erfahrung (aprioristisch) festgestellten Gottesbegriff giebt es in der Wirklichkeit, welche auf dem Wege der Erfahrung ermittelt wird, keine Anzeigen; und wir fragen: was giebt uns ein Recht, nach einem solchen willkürlichen Gottesbegriff den Begriff der göttlichen Liebe als mit sich selbst im Widerspruch vorzustellen? Nimm den *Deus otiosus* hinweg, der eine Ursache ist ohne Wirkung, ein Lebendiger, der nicht lebt, weil er nicht wirkt, ein Weiser, dessen Weisheit sich nirgends offenbart, ein wollender Gott, der eben so gut auch nicht wollen kann was er will, und die Schwierigkeit, dass Gottes Liebe eine unthätige Liebe sei, eine Liebe, welche nicht lieb hat, ist gehoben. Unserer *Vorstellung* freilich, welche, an die Analogie des Endlichen gebunden, Gott menschlich vorstellen muss, entzieht sich der Gedanke an Gottes ewige Wirksamkeit, an eine Liebe, welche in anderen lebend selbst selig ist und selig macht; aber unser *Denken*, unsere *Vernunft* fordert, von der Erfahrung geleitet, diesen Gottesbegriff. Denn sie lehren uns das Universum nicht als einen Mechanismus erkennen, der von Aussen in Bewegung gesetzt wird, sondern als die Offenbarung des göttlichen Lebens, vor allem in vernünftigen Wesen, welche, im höchsten Sinne mit Gott ver-

wandt, die Bestimmung haben, sein Bild in Reinheit und Heiligkeit an sich zu tragen. Auch das rein religiöse Bewusstsein erhebt sich weit über den Anthropomorphismus und Deismus. Wenn auch der Anthropomorphismus, weil er an das Endliche gebunden ist, sich nicht *vorstellen* kann, dass Liebe *einleben* ist, weil zwei endliche Wesen nicht *in einander leben*, wenigstens nicht in eigentlichem Sinne, so spricht die Religion aus was der Denker denkt; der religiöse Mensch fühlt in sich Gottes Wirken und gebraucht auf religiösem Gebiet Ausdrücke wie diese: *Gott in uns, nicht ich sondern Gott, in Gott leben, sich bewegen und sein, getrieben werden durch den heil. Geist, erfüllt sein mit dem heil. Geist*, und andere welche nach menschlicher Analogie unverständlich sind, welche aber der religiöse Mensch als tiefgefühlte Wahrheit ausspricht, während die Vernunft sie als angemessen anerkennt. Gleich der Philosophie verwirft die christliche Religion den Deismus, als welcher einen Gott predigt, der, nachdem er einst Natur und Menschen eschaffen hat, nun die Geschöpfe sich selbst überlässt. Sie verwirft den Pelagianismus, als welcher in Gott nur den Gesetzgeber sieht, der dem Menschen gebietend gegenüber steht, und nicht den Vater, dessen Leben unser Leben ist, dessen Kraft *in* uns wirkt. Sie verwirft einen Gottesbegriff, demzufolge die Liebe nur ein liebhaben *Wollen* und nicht zugleich ein göttliches *Müssen* ist, und wobei der Anthropomorphismus so weit getrieben wird, dass ein falscher Begriff des Wollens, nämlich derjenige menschlicher Willkür auf Gott übertragen wird, so dass der Mensch, welcher nicht weiss, ob Gott ihn morgen und künftig noch lieben wird, der göttlichen Laune überlassen wird.

Der wahre Gottesbegriff hat in sich selbst keinen Widerspruch. Der Gott, welcher auf dem Wege der Erfahrung von der Vernunft erkannt wird, der lebendige Gott, ist nicht der Gott der alten Metaphysik, sondern ein Gott, welchen der Mensch fasst und fühlt, weil wir in ihm leben (Apg. XVII, 27. 28). Liebe setzt eine persönliche Beziehung voraus. Obschon Gott allen seinen Geschöpfen gut ist, so hat er doch den Menschen allein lieb. Der Mensch, welcher dem sittlich Guten nachjagt, hat schon in diesem Leben die persönliche Gewissheit dieser Liebe. Der sittliche Mensch, welcher im Erreichen seines Zieles, im Streben nach stets höherer sittlicher Freiheit und Selbständigkeit nicht getäuscht wird, und welcher es erfährt, dass ihm persönlich Alles, Schmerz und Freude, zum Besten dient, wird in steigendem Masse dessen inne, dass das absolute Wesen, Gott, nicht nur mit der Gesammtheit der Dinge, nicht nur mit

ihm als einem Gliede seines Geschlechtes, sondern auch mit ihm selbst als einzelner Person in der innigsten Beziehung steht. Nur ein solcher lernt also mit Paulus sagen: „Gott hat *mich* vom Mutterschooss, ja von Ewigkeit her berufen," er glaubt nicht nur, dass Gott der Vater der Menschen sei, sondern Gott ist *mein* Vater; nichts kann *mich* von der Liebe Gottes scheiden; der heilige Geist ruft in ihm: „Abba, lieber Vater!" und in dieser innigen persönlichen Beziehung ist dem sittlich Frommen auch als Individuum die Unsterblichkeit verbürgt. Hier wird Wahrheit: „Gott ist *kein* Gott der Todten, sondern der Lebendigen." Der heil. Geist, der das „Vater" in ihm ruft, wird in ihm zugleich das Unterpfand seines Erbes (Eph. I, 14), und giebt ihm die Versicherung, dass auch der Tod ihn nicht zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, so dass er dieser Liebe gewiss, nach dem Vollenden seines irdischen Tagewerkes, wie Jesus, sich sicher in Gottes Händen weiss (Luc. XXIII, 46) und mit Paulus sagen kann: „*Mir* ist die Krone der Gerechtigkeit beigelegt" (2 Tim. IV, 7. 8).

§. 9.

Gottes Unbegreiflichkeit.

Ist nun damit alles erklärt und das Göttliche vollständig unter den Begriff menschlicher Wissenschaft gebracht? Wir werden die letzten sein, welche in diesen Wahn fallen, die ersten dagegen, welche das Wort unterschreiben: „Gott ist gross und wir begreifen ihn nicht." Nur hüte man sich vor Missbrauch dieses Ausspruchs und vor der Gefahr, unter dem Schilde der Unbegreiflichkeit für eigenmächtige ungereimte Vorstellungen Glauben zu verlangen und damit die Unbegreiflichkeit Gottes zu einem *asylum ignorantiae* zu machen. Gott ist unbegreiflich, will nicht sagen, dass wir uns gar keinen Begriff von ihm bilden können. Denn nichts ist gewisser, als dass, wo uns unter einander zusammenhängende Erscheinungen entgegentreten, diese Erscheinungen einen absoluten Grund, eine *ratio sufficiens* ihres Daseins haben. Besteht *Etwas*, und dass Etwas besteht, lehrt uns unser eigenes Selbstbewusstsein; und ist dieses Etwas nicht Alles, so dass ausser mir noch andere Dinge vorhanden sind, womit mein Dasein als das eines endlichen Wesens zusammenhängt, dann bin ich mit all dem anderen Endlichen, das ausser mir vorhanden ist, ein organisch zusammenhängender Theil desjenigen *Seins*, welches als *All-sein* alles Besondere und Endliche

umfasst. Giebt es etwas, so giebt es auch ein *All*, und das Dasein Gottes als das All-sein *(le Tout-être)* wird damit nicht nur begreiflich, sondern selbst eine Nothwendigkeit meines Denkens. Daraus folgt weiter, dass ausser diesem All-sein nichts bestehen kann[1]) und, dass es also unvernünftig ist, von einem Weltall oder einer Welt zu sprechen, die ausser Gott bestände oder von Gott selbst ausserhalb seiner Selbst gesetzt wäre. Alles was da ist, ist deshalb in Gott. „In ihm leben, weben und sind wir.“ Wenn dies auch völlig begreiflich ist, so folgt daraus doch noch keineswegs, dass wir die Wirkungen, welche von dem absoluten Wesen ausgehen, in ihrem letzten Grunde und in ihrem Zusammenhang mit diesem vollkommen zu begreifen vermöchten. *Dass* Gott der letzte Grund aller Dinge ist, begreifen wir; *wie* er diese alle verursacht, begreifen wir nur zum Theil und nur soweit als unsere, von der Erfahrung ausgehende und von einer auf ihr ruhenden Spekulation aufgeklärte Wissenschaft reicht.

Dass alles Leben aus Gott ist, begreifen wir, aber dem Lebensprozess bis zu seinem letzten Grunde nachzuspüren und ihn zu begreifen, das vermögen wir nicht. Dass Ordnung, Regelmässigkeit, Harmonie und Zweckmässigkeit in dem Zusammenhang der Erscheinungen vorhanden ist, kann nicht geleugnet werden. Aber diesen Zusammenhang im grossen Ganzen, in Allem zu begreifen, Zweckmässigkeit in Allem zu sehen, vermögen wir nicht. Auf dieser Seite hat also das Schriftwort seine Wahrheit, dass „Gottes Wege höher sind als unsere Wege“ und, dass für unsere endliche Betrachtungsweise sein Weg in mancher Hinsicht in Dunkel gehüllt ist. Keineswegs ist jedoch damit der Zweifel an Gottes absoluter Weisheit und Liebe gerechtfertigt. Die eben ausgesprochene Wahrnehmung beweist nur, dass es in Gottes Weltregierung Räthsel gibt, welche wir nicht recht zu lösen vermögen. Was dem Wissen hier gebricht, das wird durch den Glauben ausgefüllt. Will das sagen, dass wir ohne Grund glauben? Nein gewisslich nicht. Ich glaube an die Aufrichtigkeit und Treue meines Freundes, weil sein Betragen und Charakter, soweit ich dieselben kennen lernte, mich nöthigen, an seine Aufrichtigkeit und Treue auch da zu glauben, wo ich sie nicht wahrnehmen kann, und selbst da, wo der Freund das Eine und Andere thut, was mich

[1]) Zwingli *de Providentia*, p. 91: „Constat extra infinitum *Esse* nullum esse posse esse. Nam quodcunque dares, jam ubicunque *externum illud esse* vel esset vel consisteret, istic infinitum non esset et eam ob causam infinitum non esset“, etc.

an seiner Aufrichtigkeit könnte zweifeln machen. Ohne diesen Glauben ist Liebe, Freundschaft, ja selbst der Credit in der Gesellschaft undenkbar. Wenn der Sternkundige im Laufe der Himmelskörper Störungen entdeckt, so spricht er nicht das Wort Unordnung aus, sondern glaubt auf Grund der Ordnung, die er bereits wahrgenommen hat, dass auch da Ordnung ist, wo er die Ordnung noch nicht durchschaut, und setzt in diesem Glauben seine Untersuchungen fort, nicht selten mit dem Erfolg, dass die scheinbare Störung sich als Ordnung und Regelmässigkeit herausstellt. Dasselbe gilt auf dem Gebiet der Geschichte. Entdecken wir auch da Vieles, was wir mit der Weisheit und Liebe Gottes nicht zu reimen vermögen, so stellen wir dem gegenüber, dass dieselbe Geschichte uns ein Verfahren und eine Entwicklung kennen lehrt, in welcher Bildung und Sittlichkeit sich einen Weg bahnen und das *aetas parentum* des Horaz wenigstens in der Weltgeschichte zur Lüge wird; und im Hinblick auf diesen geschichtlichen Prozess glauben wir an eine sittliche Weltordnung und also an Gott, wenn wir auch nicht im Stande sind diese Ordnung überall wahrzunehmen oder nachzuweisen. Wir wissen aus Erfahrung, dass dem Tugendhaften, der nichts anderes bezweckt als das Sittliche, alles zum Besten dient. Sehen wir daher auch nicht überall die Spuren der Liebe Gottes, so glauben wir doch, dass Gott Liebe ist, auch da, wo der kurzsichtige Mensch ausrufen würde: „Mein Weg ist vor dem Herrn verborgen.“ Wir kennen also Gott, aber wir kennen ihn nur „stückweise“ und aus dieser stückweisen Erkenntniss schliessen wir auf das was Gott ist. Aus gutem Grunde unterstellen wir, dass die Welt durch einen Gott regiert wird, welcher weise, heilig, liebreich ist und nennen diese Voraussetzung, zu welcher die Erfahrung selbst uns führt, *Glaube*. Mit jedem Schritt auf dem Wege der Wissenschaft geht dieser Glaube stets weiter in Anschauen über, wenn auch in dieser Zeit unseres Daseins das Anschauen des vollen Lichtes dem Menschen niemals zu Theil wird. Dass das Erkennen der Unbegreiflichkeit Gottes in diesem Sinne etwas ganz anderes ist, als wenn Gott zum Asyl unserer eigenen trügerischen oder phantastischen Vorstellungen gemacht wird, bedarf keines besonderen Nachweises.

§. 10.

Pantheismus.

Unsere Betrachtung der Beziehung zwischen Gott und Welt ist, wie aus dem Gesagten einleuchtet, monistisch. Will man darin

eine Gefahr bemerken, die zum Scheitern an der Klippe des Pantheismus führe[1]), so antworte ich, dass diese Beschuldigung des Pantheismus, wenn sie auch recht geeignet sein mag, eine Lehre in den Augen Unkundiger verdächtig oder verwerflich zu machen, auf wissenschaftlichem Gebiete nichts entscheidet. Man bestreite ein System, aber man enthalte sich, wie schon SCHLEIERMACHER mahnt, einer Benennung desselben, mit welcher kein einziger Philosoph sein System bezeichnet hat, und welche als *„Schimpf- und Neckname“* zur Verunglimpfung der Wissenschaft ausgedacht wurde. Oder wurden nicht selbst unsere in hervorragender Weise antipantheistischen Gröninger Theologen des Pantheismus beschuldigt? Was beweist auch dieser Name, so lange man über seine Bedeutung noch nicht einig ist? Nennt man das Leben Gottes in der Welt und in dem Menschen Pantheismus, so ist auch das paulinische „Gott Alles in Allem“ (1 Cor. XV, 28) und jede damit verwandte Aeusserung des frommen Lebens (Eph. IV, 6; 1. Cor. III, 16; VI, 19; Röm. VIII, 11; Joh. XVII, 26; Apg. XVII, 28) nicht von diesem Tadel frei zu sprechen. Nennt man Pantheismus die Denkweise, durch welche Gott *Persönlichkeit* und *Selbstbewusstsein* abgesprochen wird, so frage ich, ob denn aus der Verwerfung des Deismus und aus der Vorstellung einer ewigen, nicht blos idealen sondern auch realen Wirksamkeit Gottes folge, dass Gott nicht persönlich, nicht absolutes Selbstbewusstsein ist? Sind denn die Wirkungen des absoluten Wesens nicht die Offenbarung von Leben, logischem Leben, unendlichen Gedanken? Und kann es Denken und Gedanken geben, nicht rein abstraktes, sondern wirkliches und wirksames Denken ohne ein Wesen, welches denkt? Kann es endlich ein Wesen geben, welches denkt ohne von seinem Denken zu wissen, ein Denken, das alles denkt und nur sich selbst von seinem Denken ausnehmen sollte? Das Universum als der Complex der Wirkungen Gottes weist auf einen Gott, welcher Geist, im allerhöchsten Sinne des Wortes *Subject* ist, das ewige absolute *Sein*, aber ein Sein, welches unserer Vernunft sich ankündigt als das Wesen, welches sagen kann: *Ich bin, der ich bin.* Wenn die Verwerfung der Persönlichkeit Gottes in der Lehre SPINOZA's, SCHELLING's und selbst HEGEL's, welche Gott erst in dem Menschen Person werden lassen, Pantheismus ist, wie kann man dann die Lehre von einem Gott, zu dessen Wesen es gehört, die persönliche, ihrer selbst bewusste Liebe von Ewigkeit zu sein,

---

[1]) Hoekstra, S. 46.

pantheistisch nennen? Wenn man so verfährt, wird da nicht jedes monistische System und jede Bestreitung des Dualismus, jede Vorstellung von Gottes Immanenz in die Categorie des Pantheismus gebracht, so dass es aus Furcht vor einem verhassten Namen am Ende nothwendig würde, sich aufs Neue in den von der Wissenschaft verurtheilten und der Religion ärgerlichen Deismus zu stürzen? HOEKSTRA giebt dem Pantheismus einen viel zu weiten Sinn. So behauptet er auch[1]), dass der Determinismus zum Pantheismus führe, nicht nur weil er die Persönlichkeit Gottes leugnen müsse, sondern auch, weil er für die Persönlichkeit des Menschen keinen Raum lasse. Gewiss verbietet nun der Determinismus den Menschen als ein eignes wollendes Wesen Gott *gegenüber* zu stellen. Ein endliches *Ich*, das von dem Absoluten abgelöst und daher Gott gegenüber stehen würde, kennt der Determinismus nicht. Sollte er deshalb zu tadeln sein? Liegt nicht grade, ich will nicht sagen in dem *Etwas sein Gott gegenüber*, was auch bei der stärksten Offenbarung des thierischen Egoismus undenkbar ist, doch in dem *Wunsche etwas zu sein* Gott gegenüber, in diesem *Wunsche* sich von Gott loszulösen, der Charakter der Sünde? Ist es nicht gerade dieses falsche *Ich*-sein, welches von der Sittenlehre als Selbstsucht verurtheilt wird? Ist es auf religiösem Gebiete nicht das höchste, Gott gegenüber kein *Ich* sein zu wollen, sondern mit dem Propheten zu sprechen: *ich* wollte nicht, aber *du* warst mir zu mächtig, und mit JESUS: nicht was *ich* will, sondern was *du* willst; und mit PAULUS: nicht *ich* lebe, sondern CHRISTUS lebt in mir? Ist es nicht das höchste in der Religion, dass unser Leben nicht durch unser eignes wollendes *Ich*, sondern durch Gott, durch den h. Geist, der in uns wohnt, beherscht, getrieben, bestimmt wird? und ist nicht dies das Ergebniss aller sittlichen Entwicklung, dass Gott, wie er in JESUS war, so endlich in allen alles sein wird? Was ist die wahre Selbstverleugnung anders, als dass man den Armen eines sich isolirenden *Ich*, welches die Unterwerfung unter Gott ablehnt, sich entreisst? Ist solche Verleugnung des *Ich* Pantheismus, so macht HOEKSTRA selbst sich dieses Pantheismus schuldig; denn auch er erwartet die Zeit, da Gott der determinirende Faktor unserer Handlungen sein und der freie Wille, der nach ihm aus dem *Ich*-sein hervorgeht, aufgehoben sein werde. Verwirft der Determinismus das Streben *Ich* zu sein in *diesem* Sinne, nämlich das *ich* ausser und gegenüber Gott, so

---

[1]) Hoekstra, S. 30.

leugnet er doch damit keineswegs die unleugbare Thatsache unseres Selbstbewusstseins und unserer Persönlichkeit. Denn das grosse Geheimniss der Schöpfung ist doch grade dieses, dass die Allgemeinheit sich in der unendlichen Verschiedenheit des Vielen, die absolute Einheit in dem Besonderen, Gott in der unendlichen Verschiedenheit der Geschöpfe, die *Allpersönlichkeit* sich offenbart und einlebt in *persönlichen* Wesen, deren Entwicklung es mit sich bringt, dass sie in Gottes Kraft auch selber wollen und handeln. Ja der ethische Determinismus ist soweit davon entfernt, das *Ich* oder die Persönlichkeit des Menschen im wahren Sinne des Wortes aufzuheben, dass im Gegentheil der Mensch, welcher in seinem Wünschen und Handeln durch etwas anderes als durch Gott bestimmt wird, z. B. der Knecht der Sinnlichkeit, zwar Egoist ist, aber eigentlich nicht durch sich selbst, nicht durch sein *Ich*, sondern durch etwas was sein wahres *Ich* oder Wesen nicht ist, determinirt wird, und dass der Mensch hingegen, welcher gewusst hat eigne Begierde und Lust zu verleugnen, und in welchem Gott der innere determinirende Factor des Willens wurde, erst recht sagen darf: *ich will* und der wahren geistigen Autonomie theilhaftig wird. So war es in JESUS, welcher, weil er keinen eigenen Willen Gott gegenüber begehrte und beten konnte: nicht wie *ich* will, grade darum mit der Macht und Oberherschaft des Geistes, wie Niemand ausser ihm, sagen durfte: *ich* will. „*Potestas Ipse nostra est*“ erklärte AUGUSTIN, und PAULUS sagte, dass in seiner Schwachheit Gottes Kraft vollkommen werde. So lange der Mensch sich einbildet, er müsse einen eignen Willen haben, mit andern Worten, er müsse etwas sein gegenüber dem objectiven und allgemeinen Sein, d. i. gegenüber der Wahrheit und daher gegenüber Gott, ist er ein *Sclave*, Sclave seiner Begierden, Sclave der Welt und eines jeden Umstandes ausser ihm und dadurch machtlos. Er ist machtlos gegenüber Gott, gegen den zu streiten auch dem stärksten Egoismus nichts nützt; ist machtlos gegenüber dem psychischen Naturleben, das ihn als einen Knecht der Sinnlichkeit beherscht, machtlos gegenüber der Welt, als deren Sclave er sich zeigt. Ein solch egoistischer Mensch hat kein *Ich*, keine eigene Selbständigkeit. Der Mensch dagegen, welcher von Gott beherscht, mit dem Propheten spricht: *du* hast mich überwältigt, *du* bist mir zu mächtig, welcher in vollkommenster Abhängigkeit dasselbe will, was Gott will, ist ein kräftiger Held, der als König und Gebieter der Welt gegenüber steht, wie JESUS die Welt überwindet und die Macht seiner Persönlichkeit wider allen

Widerstand geltend zu machen weiss. Will jemand die Verleugnung des selbstsüchtigen *Ich*, das Ausschütten aller Selbstsucht um wahrhaft *Ich* zu werden, das Hassen seiner Seele, wodurch, wie Jesus lehrt, die Seele erhalten wird und der Mensch erst im höchsten Sinne des Wortes Person wird, Pantheismus nennen, so wünsche ich in diesem Sinne Pantheist zu sein, obgleich ich dagegen, dass diese Bezeichnung angemessen sei, fortfahren werde aufs ernstlichste zu protestiren.

§. 11.

Dualismus, Theismus.

Wenn die dargelegte Weltanschauung zwar nicht pantheistisch ist, weil sie die Persönlichkeit Gottes als das absolute Selbstbewusstsein = *Ich* ernstlich handhabt, so ist sie doch monistisch und antidualistisch. Die frühere Metaphysik, die immer von der Wirklichkeit abstrahirte, und dann dem Gemächte ihrer eigenen Abstraction ein concretes Bestehen gab, war dualistisch und machte aus allem zwei grundverschiedene, einander ausschliessende Substanzen und Mächte. So abstrahirten die Platoniker die Idee oder die organisirende und formbildende Macht von der sichtbaren Wirklichkeit. Nach dieser Abstraction blieb von der sichtbaren Natur, die des Lebens und der Idee entkleidet war, als Ueberbleibsel nichts zurück als der todte Stoff, ὕλη, während die Idee als ein an und für sich bestehender κόσμος νοητός von dem Stoff losgelöst wurde. So entstand eine dualistische Weltanschauung, eine Welt von Ideen (κόσμος νοητός) neben dem form- und ideenlosen Stoff, und wurde dieser letztere erst zum Kosmos erhoben, nachdem er in Berührung gekommen war mit der ewigen Idee und, wie das Wachs von einem Siegel, so von aussen her seine Gestalt von der Idee erhalten hatte. Ein solcher Dualismus, die Frucht einer Abstraction, durch welche das absolute Geistesleben, d. i. Gott, neben dem Stoff gedacht wurde, widerstreitet der Erfahrung, welche auf ihrem Wege ebensowenig abstracten *Geist* und organisirende *Kraft* als abstrakten *Stoff* antrifft. Dies Nichtfinden des vom *Stoff* abstrahirten *Geistes* veranlasste die Philosophie, wechselsweise einen der Faktoren des Dualismus aufzuheben und einseitig alles entweder auf *Geist* (alles ist Geist, Spiritualismus, Idealismus) oder auf *Stoff* (alles ist Stoff, Materialismus) zurückzuführen. Die Wissenschaft kennt keinen Dualismus von Geist und Stoff, sondern ein Univer-

sum, in welchem ewige Kraft, Leben, Geist wirksam sind als die Offenbarung des Alllebens oder Gottes, ein Universum, in welchem was *Stoff* genannt wird, die sicht- und fühlbare und deshalb empirisch wahrnehmbare Offenbarung des Lebens oder des absoluten Geistes ist. Die empirisch spekulative Wissenschaft unterscheidet das unveränderliche ewige Wesen, das höchste Wesen, den unendlichen Geist, von den stets wechselnden Formen und Erscheinungen, in welchen er sich offenbart, aber sie verwirft den Dualismus oder Zwiespalt und Widerstreit, in welchem Geist und Stoff, Gott und Welt als grundverschiedene, einander ausschliessende Substanzen betrachtet werden.

Dieses von einander Abstrahiren dessen was in der Wirklichkeit verbunden ist, hatte zur Folge, dass die frühere Philosophie, das absolute Leben, welches die empirische Kosmologie als immanent kennen lehrt, nicht nur als *Gott* von der Welt *unterschied*, sondern auch von der Welt *absonderte*. So entstand der Deismus und der Begriff eines *lebendigen*, d. i. *wirkenden* Gottes ging verloren, um einer reinen Abstraktion Platz zu machen. Aus diesem einseitigen Spiritualismus entstand weiter die irrige Meinung, dass die Natur als solche ungöttlich sei, und, in Verbindung, damit die Verachtung alles dessen was ästhetisch, sinnlich schön und kosmisch ist; ein Missverstand, durch welchen noch in unseren Tagen ein holländischer Reisender inmitten „unmessbarer Granitblöcke," welche auf „einer kahlen Fläche" „bei hunderten hin und her gestreut lagen", „wo von den Geschöpfen nur ein steinernes Zelt angetroffen wurde", sich freuen konnte mit „dem Schöpfer allein" zu sein, „ohne dass ihn etwas von Gott ableite" oder zwischen Gott und das Herz sich etwas anderes stellte — „als allein die Unreinheit des Herzens" [1]). Die schöne Natur, die Kunst, vor Allem der Mensch sind auf diesem Standpunkt ungöttlich und ziehen den religiösen Geist von Gott ab. Auch der Begriff des Wunders, nicht als Thatsache, deren Zusammenhang mit der Natur man nicht begreift, in welchem Sinne auch wir Wunder anerkennen, sondern als ein Durchbrechen der Naturordnung ist ein Ausfluss der Vorstellung, dass Gott, da er der Natur gegenübersteht, seine *Göttlichkeit* erst dann recht bekunde, wenn er *widernatürlich* wirke. Wie in *diesem* Begriff des Wunders die Kraft des alten supranaturalistischen Wunderbeweises für die

---

[1]) Op reis. Bladen uit de portefeuille van J. J. van Oosterzee. 2de druk. Seite 5.

Wahrheit des Christenthums lag, fällt von selbst in die Augen und habe ich anderwärts nachgewiesen[1]).

Derselbe Zwiespalt, welcher in der Kosmologie und Theologie sich zeigte, herschte in der Anthropologie zwischen *Seele* und *Leib*. Auch dieser Dualismus war die Frucht einer Abstraktion. Man machte vom Denken, Fühlen, Wollen, in einem Wort von den höheren Kräften, welche den Menschen von den übrigen Geschöpfen auf Erden unterscheiden, mittels einer Abstraktion ein besonderes *ens*, ein „*Seelending,*“ wie Kant es nannte, indem man nicht bedachte, dass diese vom Verstand gemachte Abstraktion in Wirklichkeit nicht vorhanden war. Der Mensch besteht nicht aus zwei Stücken, sondern ist *Ein* organisches Wesen. Was man gewöhnlich *Seele* nennt, ist das *Wesen* des Menschen im Unterschiede von seiner zeitlichen Daseinsform[2]). Aus dieser Abstraktion entstand der Aberglaube an Geistererscheinungen und Gespenster, die Lehre von der Seelenwanderung, als wenn es möglich wäre, dass ein denkendes Wesen sich in der Form einer Kuh oder eines Hundes offenbaren könne, die Lehre von einem besonderen Dasein des gestorbenen Menschen als körperlose Seele bis auf den jüngsten Tag, an welchem Seele und Leib ebenso mechanisch sollen vereinigt werden wie sie zuvor getrennt wurden, die Lehre vom abgesonderten Entstehen der Seele als präexistirend vor dem Leib (*Praeëxistentianismus*), oder auch einer jedesmal wiederholten Erschaffung der Seele, so oft auf dem Wege der Zeugung ein neuer Leib (*in utero*) erzeugt werde (*Creatianismus*), und in der Christologie der Arianismus und Apollinarismus, wobei man festsetzte, wie Professor Hofstede de Groot noch thut[3]), dass der Leib Jesu aus Maria geboren, sein Geist aber von anderswoher in diesen Leib eingeschlossen worden sei. Die folgerichtigste Form dieses Dualismus war der Occasionalismus, durch welchen die Bewegungen des Leibes so wenig in organischer Verbindung mit der Seele gedacht wurden, dass man sich vorstellte, gelegentlich des Wollens und Denkens der Seele werde der Körper durch eine andere Macht, z. B. durch Gott bewegt. Dieser Dualismus wurde später durch die Leibnitz'sche Theorie einer *harmonia praestabilita* zwar verbessert, aber nicht ganz überwunden. Wenn man meint, dass der Glaube an die individuelle Fortdauer des Menschen nach dem Tode diesen Dualismus nöthig habe, so bedenkt man nicht, dass es mit dem Glauben an die in-

---

[1]) Leer der Hervormde Kerk, I. S. 131.
[2]) T. Roorda, Zielkunde. S. 13 f.
[3]) Comp. Dogm. ed 3. p. 35. 36.

dividuelle Unsterblichkeit schlecht aussehen würde, wenn er wirklich auf einem Grunde beruhte, nach welchem aller Beobachtung zuwider die Seele im Leibe wie eine Gefangene im Kerker angesehen wird. Denn diese Vorstellung ist nicht nur unvernünftig, sondern überdies, da sie eine Verachtung des Körpers und einen daraus entspringenden einseitigen Ascetismus oder eine Kreuzigung des Leibes zur Folge hat, für die Sittlichkeit gefährlich. Man spreche also nicht von einer Unsterblichkeit der *Seele,* d. i. einer Abstraktion, sondern von der Unsterblichkeit des *Menschen.* Das *Wesen* des Menschen ist von der Form, in welcher es sich auf Erden zeitlich offenbart, nicht abhängig. Die *Form* kann sich ändern, wie bei der Veränderung der Raupe in den Schmetterling oder bei der Entwicklung der Pflanze und Blume aus dem Samenkorn, aber das *Wesen* bleibt. Gleichwie die Raupe nicht aus zwei Theilen besteht, aus der Raupenform, welche abgelegt wird und aus dem Schmetterling, der sich daraus entwickelt, sondern dasselbe Eine Wesen, welches zuerst in der Form einer Raupe lebt, lebt weiterhin in der Form des Schmetterlings, so denke man das Sterben des Menschen als das Ablegen einer Form, wodurch das *Wesen* des Menschen sich zu einer höheren Lebenserscheinung entwickelt und der Leib aus Fleisch und Blut (*σῶμα ψυχικόν*) durch eine edlere Form (*σῶμα πνευματικόν*) ersetzt wird, aber nicht als eine mechanische Scheidung zweier Dinge, welche früher mechanisch mit einander vereinigt waren. Der Dualismus ist heidnisch und wählt mit PLATO das Bild von einem Gefangenen, der seinem Kerker entflieht, der anthropologische Monismus ist christlich und wählt mit JESUS (Joh. XII, 24) und PAULUS (1 Cor. XV, 35 f.) das Bild von einem Weizenkorn, welches in der Erde seine Hülse verliert und woraus beim Ablegen der Hülse die Pflanze sich entwickelt. Das Heidenthum bevölkert den Orcus mit Schemen ohne Kraft und Leben, der Christ vertraut, dass der Mensch bei seinem Uebergang aus diesem Leben nicht *nackt,* das ist formlos oder als körperlose Seele bestehen, sondern mit einem höheren Organismus in edlerer Form fortleben werde (2 Cor. V, 1), möge es auch sein, dass die Vorstellung des PAULUS auf dem heutigen Standpunkt der Anthropologie der Berichtigung bedarf, insofern man nicht dafür halten kann, dass die neue Lebensform erst beim Ende der gegenwärtigen Welt nach einem Zwischenzustand entstehen werde, in welchem vorläufig die Seele allein ohne Körper weiter existirt.

Eigenthümlich in der frühere Weltanschauung war auch der Dualismus, durch welchen in der Betrachtung des Menschen das Göttliche dem Menschlichen entgegen gestellt wurde. Nach dieser Denkart ist das Menschliche nicht göttlich, das Göttliche nicht menschlich. Die Selbstverleugnung besteht demzufolge nicht im Verleugnen des sinnlichen Lebens, sondern im Ausschütten der menschlichen Natur. Der Mönch scheert sich das Haupthaar, geht barfuss und in schlotterigem Gewand einher, der geistliche Mensch fastet, enthält sich der Ehe und lebt von der Welt getrennt im Kloster. Als Mensch zu leben widerstreitet an und für sich dem Göttlichen. Selbst Vernunft und Gewissen haben als *menschliche* Eigenschaften auf religiösem Gebiet keinen Werth. Was durch die Vernunft begriffen wird, ist nur *menschlich*, die *göttliche* Wahrheit ist ein Mysterium, nach ihrer Art unerreichbar, ja im Widerspruch mit dem *menschlichen* Denken. Könnte das Christenthum begriffen werden, so würde es aufhören göttlich zu sein und vom Uebernatürlichen zu etwas Menschlichem und Natürlichem erniedrigt werden. Die göttliche Wahrheit besteht daher, kraft der eigenthümlichen Beschaffenheit des Göttlichen, in dem was der menschlichen Vernunft widerstreitet, z. B. darin, dass Gott Einer und zugleich nicht Einer, sondern drei ist; dass dieselbe Person zugleich Gott und nicht Gott, sondern Mensch, allwissend und nicht allwissend, allgegenwärtig und begrenzt, unendlich und beschränkt, ungeboren und geboren ist; dass Gott gerecht ist, indem er die Ungerechtigkeit begeht, die Missethat des Verbrechers an einem Unschuldigen zu strafen; dass Gott allwissend ist, aber der Mensch einen freien Willen hat, welcher Gottes Vorherwissen vernichtet, oder um nicht weiteres anzuführen, dass in dem Abendmahl die Substanz des Brodes verändert wird, jedoch alle Accidentien oder Eigenschaften bewahrt bleiben. Das Alles nannte die alte Theologie, natürlich in einem andern Sinne als PAULUS (1 Cor. I, 25), die Thorheit Gottes, indem sie dabei TERTULLIAN folgte, welcher das für die menschliche Vernunft Absurde als Merkmal des *Credo* hinstellte. Selbst das Gewissen als etwas menschliches hat Gott gegenüber keine Stimme. Derselbe Gott, für welchen die menschliche Logik Thorheit ist, hebt auch, wenn es ihm gefällt, die menschliche Moral auf und kann dem Gewissen entgegen den Fürstenmord gebieten. Zur Verherrlichung Gottes wird dergestalt der Mensch, von seinem Haupthaar an bis zu seinem Gewissen hin beraubt und ganz entmenscht, *perinde ac cadaver*. Vor allem die Vernunft, das höchste göttliche

Vermögen, musste vernehmen dass sie ungöttlich sei. Zieht man die *„Frau Vernunft“* zu Rathe, so glaubt niemand die Auferstehung des Fleisches,“ sagte selbst noch LUTHER. „Der eine wird von wilden Thieren aufgefressen, der andere fällt durch das Schwert, dieser verliert in Ungarn ein Bein und jener wird verbrannt. Den einen verzehren die Würmer in der Erde, den andern die Fische im Wasser, einen dritten die Vögel unter dem Himmel. Da ist nun schwer zu glauben, dass die Gliedmassen eines Menschen, die so weit auseinander zerstreut und durch Feuer, Wasser und Erde zu Asche und Staub vergangen sind, immer wieder zusammenkommen werden. — Allein für den Glauben ist nichts ungereimt. Die menschliche Vernunft, welche sich gegen den Glauben auflehnt, ist das Thier, dem durch den Glauben der Hals muss umgedreht werden.“ So sprach noch ein Mann wie LUTHER. Was der Mensch auf religiösem Gebiet als natürlich und vernünftig anerkennt, das ist ungöttlich. Doch darf man Rom und LUTHER darob nicht verdammen. So lange der Dualismus herscht, ist es inconsequent anders zu reden. Der Protestant, welcher wider die Vernunft von drei Personen in einem Wesen redet, hat kein Recht dem Katholiken seine Transsubstantionslehre als unvernünftig vorzuwerfen. Der Rationalist, welcher mit den kirchlichen Geheimnissen seinen Spott treibt, aber uns gebietet, den Widerspruch zwischen Gottes Unendlichkeit und dem freien Willen als ein Geheimniss zu glauben, obgleich die Vernunft einen solchen Widerspruch verwirft, der Gefühlslehrer, welcher den Verstand heidnisch nennt, und den Glauben durch den Richterstuhl der Wissenschaft für Thorheit erklären lässt, sie alle handeln nicht besser als LUTHER und drehen ebenfalls der Vernunft auf dem Gebiete des Glaubens den Hals um. Was hilft es, da die Zahl der ungereimten Meinungen zu verringern? So lange man den Dualismus oder den Widerspruch zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, zwischen Natur und Offenbarung nicht beseitigt und in der Wurzel zerstört, bleibt des am meisten abweichenden Rationalisten Rückkehr nach Rom möglich und selbst consequent. Nur durch aufrichtiges Bekennen des Monismus und durch die Erkenntniss der Homogenität Gottes und der Natur, Gottes und des Menschen, wird man einsehen, dass für den Glauben keine Widersprüche bestehen und, dass was Gott offenbart durch die Vernunft begriffen werden kann. Das Christenthum lehrt diesen Zwiespalt zwischen dem Göttlichen und Menschlichen nicht. Was PETRUS selbst einsieht (Joh. VI, 68. 69), ist zugleich Offen-

barung Gottes (Matth. XVI, 17). Das Menschliche in Jesus ist göttlich, das Göttliche ist in ihm auf menschliche Weise offenbart. Nicht für die *Vernunft* besteht das Geheimniss, sondern für den „natürlichen Menschen," d. i. für denjenigen, welcher noch nicht vernünftig und sittlich entwickelt ist (1 Cor. II, 14). Nicht für den Christen, sondern für die Kinder dieser Welt, deren Augen der Gott dieser Welt geblendet hat, ist das Evangelium bedeckt (2 Cor. IV, 4). Und wo die menschliche Wissenschaft mit Paulus in die Erkenntniss einstimmt: „wir erkennen stückweise," will das nicht sagen, dass der Mensch *Ja* und *Nein* zugleich annehmen müsse, und es giebt daher auch kein Recht, dasjenige was man nicht weiss so, als ob man es wisse, in unverständlichen und sich selbst widersprechenden Formeln auszusprechen. Das Christenthum erkennt in Vernunft und Gewissen ein göttliches Vermögen, ein Vermögen, welches in der Gemeinschaft mit dem Heiligen geläutert und von der Herschaft des „natürlichen Menschen" (*ἄνθρωπος ψυχικός*) befreit, Offenbarung, Eingebung des heiligen Geistes wird.

Der Dualismus tritt endlich auch auf ethischem Gebiet hervor, nämlich darin, dass man auch dort den Widerstreit zweier Prinzipien, des Guten und des Bösen, angenommen hat. Auch auf diesem Gebiete entstand der Dualismus durch Abstraction. Die Sünde besteht und wird im Menschen als Negation wahrgenommen, als ein Nichtsein dessen, was der Mensch, sich bewusst geworden ist, nach Anlage und Bestimmung sein zu müssen und werden zu können. Die Neigung zu abstrahiren hat diese Negation zu etwas Positivem (*ens positivum*), die Ohnmacht zu einer Macht gemacht; und sie ging darin selbst so weit, dass sie die Sünde ausserhalb und abgesondert vom Menschen, in welchem sie allein wahrgenommen werden kann, zu einer Person erhob. So entstand die Vorstellung des Ahrimân bei den Persern und des Teufels bei den Juden. Wenn irgend etwas, so wird dieser Dualismus von der Erfahrung, welche wol sündige Menschen aber keine Sünde als Person kennt, verworfen. Stellt man sich das Böse als absolut vor, so stellt man sich eine vollkommene Negation vor und mit dieser vollkommenen Negation die Vernichtung des sittlichen Lebens, aber nicht das Umschlagen eines Wesens in eine andere Wesenheit, wie nach der unterstellten Veränderung der Engel in Teufel behauptet wird. Die Erfahrung kennt auf sittlichem Gebiet keinen andern Streit als den zwischen Geist und Fleisch, aber auch diesen nicht als Streit eines bösen und guten Princips, sondern als eine nothwendige Ent-

wicklung des Geistes aus dem Naturleben. Dass Fleisch und Geist für sich selbst einander widerstreiten, lehrt das Christenthum nicht. Der Dualismus zwischen Fleisch und Geist, welcher vom Platonismus und PHILO angenommen und von der späteren Gnostik auf die Spitze getrieben wurde, ist durch das Christenthum widerlegt worden, nicht mit philosophischen Beweisen, sondern durch die Thatsache, dass in dem Fleische der Menschheit „die Sünde verurtheilt und der Geist zur Herschaft gekommen ist" (Röm. VIII, 3). Der von einer abstracten, aprioristischen Philosophie in die Welt gesetzte ethische Dualismus wird durch *Thatsachen*, durch Natur und Geschichte, insbesondere durch die Erscheinung des Heiligen widerlegt. Die von der Erfahrung ausgehende Wissenschaft kennt keinen Ahrimân, keinen Teufel neben Gott, kein sündiges *Princip* in dem Menschen, kein Reich der Finsterniss als eine Macht neben Gott. Sie kennt keine andere Macht als die Macht Gottes, Gottes Alleinherschaft im vollkommensten Sinne. Das ist keine Alleinherschaft, welche dem Vaterbegriff entgegensteht, sondern die Alleinherschaft der allmächtigen, vollkommenen, weisen, heiligen Liebe Gottes, die Alleinherschaft des *Lichtes*, welches die Finsterniss aufhebt, des *Lebens*, das den Tod vernichtet, der *Liebe*, welche, wie das Evangelium lehrt, unter Beibehaltung der reichsten Verschiedenheit der Individualitäten alles in *allen* sein will und sich dadurch vom Gott des Pantheismus unterscheidet, der ein Moloch ist, welcher die eignen Kinder verschlingt, und da er *alles* ist, das individuelle Leben aufhebt. Der Gott, welchen die Wissenschaft kennen und anbeten lehrt, ist ein Gott, dessen Herschaft die wahre Selbständigkeit und Freiheit der sittlichen Wesen verbürgt, welche bestimmt sind, in ihm lebend, Personen zu werden wie er Person ist, als Genossen seines Lebens und Träger seines Geistes mit ihm zu herschen und durch die Kraft seines göttlichen Lebens selbst sterbend die Gewalt des Todes zu überwinden. Um diesen Gott anzubeten, braucht der Christ das Recht der Wissenschaft nicht zu verleugnen, noch muss er, um vor Schiffbruch in seinem Glauben bewahrt zu bleiben, sich in die Arme eines sogenannten religiösen Gefühls oder Bewusstseins werfen. Das Christenthum predigt *Erkenntniss* Gottes und als Folge derselben das ewige Leben. In der Erkenntniss dieses Gottes, dessen heilige Liebe das ganze Weltall beherscht und der durch die sittliche Macht der Wahrheit zuletzt alle sittlichen Wesen zu freiwilliger Unterwerfung bringen wird, schmelzen Wissenschaft und religiöser Glaube zusammen. Die Er-

kenntniss dieses Gottes ist der wahre Theismus. Gleichweit entfernt von dem Gott und Welt, Gott und Menschen aus einander reissenden Deismus und Pelagianismus, wie von dem Pantheismus, welcher einen persönlichen Gott leugnet und das individuelle Bestehen der Geschöpfe dem seiner selbst nicht bewussten All aufopfert, predigt dieser Theismus einen Gott, der mit persönlichem Allbewusstsein in der unendlichen Mannigfaltigkeit aller Geschöpfe lebt und wirkt, und seine göttliche Kraft und Liebe besonders offenbart und verherrlicht in vernünftigen Wesen, welche ihres Daseins und ihrer Beziehung zu Gott sich bewusst und berufen sind, mit ihm wirkend in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens selig zu sein.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

Berichtigungen.

Seite 1, Note 1 statt III, 10 lies III, 110
- 5, Zeile 9 von Unten statt ἰδιά ζειν lies ἰδιάζειν
- 7, Note 3 statt I. IV lies l. IV
- 8, - 3 statt ῞τι lies ὅτι
- 10, Zeile 11 von Unten nach „Nothwendigkeit“ setze 4)
- 10, - 7 - - statt 4) lies 5)
- 10, - 8 - - - 5) - 6)
- 10, - 2 - - - 6) - 7)
- 10, - 1 - - - 7) - 8)
- 10, nach Note 3 zu setzen: 4) De rerum natura, II, 251—260
- 10, statt Note 4) lies 5)
- 10, - - 5) - 6)
- 10, - - 6) - 7)
- 10, - - 7) - 8)
- 11, Zeile 5 von Unten statt heisst lies: hört
- 11, - 12 von Oben nach „wird“ setze 2)
- 11, - 20 - - nach „sein 2) tilge 2)
- 12, Zeile 9 von Oben nach „voraus“ setze 5)
- 12, - 11 - - statt 5) lies 6)
- 12, - 17 - - - 6) - 7)
- 12, nach Note 6 zu setzen Note 1 von Seite 13 als Note 7.
- 13, Zeile 1 von Oben tilge 1)
- 13, - 2 von Unten statt 2) lies 1)
- 13, in Note 2, welche Note 1 wird, tilge (19)
- 14, Note 1 statt IV, 662 lies VI, c. 11
- 19, Note 2 statt Olj. lies: Obj.
- 26, Note 3 statt Dusens lies: Dutens
- 29, Zeile 13 von Oben tilge das Komma nach *Willen*
- 33, - 6 - - statt für lies: an
- 43, - 11 von Unten statt erhebe lies: erhebt
- 44, - 12 - - - frühesten lies: höchsten
- 45, - 9 - - - die lies: diese
- 56, Zeile 2 von Oben statt verständiger lies: verständig
- 63, - 16 - - - durch lies: durch den Verstand oder
- 64, - 13 - - *wählt* und lies: *gewählt* hat
- 68, - 1 - Unten - pende lies: dende
- 72, - 4 - Oben - Bauer lies: Baur
- 81, - 2 - Unten - bewogen lies: nicht bewogen
- 86, - 6 - Oben - tilge Komma nach „Indifferentismus“ und setze es nach: „letzteren“
- 89, - 14 - Unten - Wilien lies: Willen
- 90, - 4 - - - unverhofftes lies: Zuwachs
- 90, - 2 - - - dem lies: der

Seite 95,	Zeile 5	von	Unten	vor Dass setze 11)	
- 116,	Note 2	statt S. lies S. 29			
- 117,	- 1	-		Hoekstra lies: Hoekstra a. O.	
- 117,	- 2	-		S. lies S. 33	
- 118,	- 1	-		S. lies S. 8	
- 118,	- 2	-		S. lies S. 83	
- 164,	Zeile 7	von	Oben	statt	IX lies: XI
- 164,	- 17	-	-	-	Macht lies: Welt
- 164,	- 2	-	Unten	-	da lies: wenn
- 196,	- 2	-	Oben	-	3 lies 33
- 213,	- 18	-	Unten	-	der auf lies: auf
- 213,	- 11	-	-	-	beschränk, lies: beschränkt
- 217,	- 3	-	Oben	-	„über Meuschen" lies: über den Menschen
- 220,	- 11	-	-	-	Metha lies: Meta
- 225,	Note 1	statt 52, V lies 52 f.			
- 230,	Note 1 und 2 sind umzustellen.				
- 234,	Zeile 4	von	Unten	statt	unmittelbare lies: unmittheilbare
- 236,	- 11	-	-	-	greifbaren lies: greifbare und
- 238,	- 10	-	Oben	-	er lies: man
- 238,	- 3	-	Unten	-	grünt lies: wächst
- 238.	- 2	-	-	-	Grünen lies: Wachsen

